

# KIRKEGAARDS STADIELÆRE

---

En sammenlignende analyse og gyldighetsvurdering

Kjell Inge Vestvik



Veiledet av : Steinar Mathisen.

Masteroppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

10.05.2012

## **Innholdsfortegnelse**

Abstrakt.....	s.4
1. INNLEDNING.....	s.5
2. IRONIEN OG DENS BETDNING FOR STADIELÆREN.....	s.8
3. MENNESKESYNET.....	s.14
3.1 Individualiteten.....	s.15
3.2 Subjektiviteten.....	s.16
3.3 Selvet.....	s.18
3.4 Eksistensen.....	s.20
3.5 Friheten.....	s.23
3.6 Sammenfatning.....	s.24
4. STADIELÆRENS FORUTSETNINGER.....	s.25
5. DET ESTETISKE.....	s.26
5.1 K. Hansen, Det Estetiske hos Søren Kirkegaard.....	s. 27
5.1.1 Estetikerens som nihilist.....	s.27
5.1.2 Estetikken og Erindringen.....	s.29
5.1.3 Estetikerens Tungsinn.....	s.31
5.2 V. Lindstrøm, Det Estetiske hos Søren Kirkegaard.....	s.34
5.2.1 Det estetiske og den romantiske ironien.....	s.35
5.2.2 Det umiddelbare mennesket.....	s.36
5.2.3 Estetisk moral og religiøsitet.....	s.38
5.2.4 Hegel som estetiker.....	s.40
5.2.5 Det estetiske menneskets angst og fortvilelse.....	s.40
5.2.6 Det estetiske mennesket og uskyldstilstanden.....	s.42
5.3 Sammenfatning og kritisk vurdering av estetikerens.....	s.43

6. DET ETISKE.....	s.45
6.1 K. Hansen, Det Etiske hos Søren Kirkegaard.....	s.46
6.1.1 Etikken, det absolutte valg.....	s.46
6.1.2 Det Allmenne hos etikeren.....	s.49
6.1.3 Assessor Vilhelms ekteskap.....	s.51
6.1.4 Suspensjon av Det Etiske.....	s.53
6.2 V. Lindstrøm, Det etiske hos Søren Kirkegaard.....	s.55
6.2.1 Det etiske som paradoks.....	s.55
6.2.2 Det Allmenne og unntaket.....	s.58
6.2.3 Ironien- Det etiskes forstadium og inkognito.....	s.60
6.3 Sammenfatning og kritisk bedømming av det etiske.....	s.61
6.3.1 Valget, kritisk betraktet.....	s.61
6.3.2 Det etiske og idealismen, kritisk betraktet.....	s.64
6.3.3 Personligheten og moralen, kritisk betraktet.....	s.68
7. RELIGIØSITET A.....	s.70
7.1 K. Hansen, Religiøsitet A.....	s.71
7.2 V. Lindstrøm, Religiøsitet A.....	s.72
7.3 Sammenfatning og kritisk bedømming av religiøsitet A.....	s.76
8. RELIGIØSITET B.....	s.77
8.1 K. Hansen, Religiøsitet B.....	s.77
8.2 V. Lindstrøms Religiøsitet B.....	s.81
8.3 Sammenfatning og kritisk bedømming av Religiøsitet B.....	s.84
8.3.1 Kritisk vurdering av kristentroen som paradoks.....	s.85
8.3.2 Kritisk bedømming av troen som nyskapelse og nykonstituering av Selvet.....	s.87
9. SAMMENFATTENDE KONKLUSJON OG BEDØMMING AV STADIELÆREN.....	s.90
10. LITTERATURLISTE.....	s.92

## **Abstrakt**

Mennesket er bestemt av det indre selvet som er en syntese av tid og evighet. Ved det timelige har mennesket en konkret tilknytning til sin egen gitte historiske identitet. Ved det evige i selvet bedømmer det sitt jordiske liv i lys av et idealt evighetsperspektiv. Det er menneskets oppgave i sin eksistens som et konkret individ å skape synteses av tid og evighet, ikke som tankekonstruksjoner men som eksistensielle handlinger bestemt av synteses i selvet. Stadielæren beskriver hvordan mennesket på ulike måter kan respondere på den absolutte etiske fordring i selvet. Estetikerer omtolker fordringen, Etikeren tar den på alvor, men først Den Religiøse makter, ved troens paradoks, å fastholde det timelig og det evige i sin eksistens. Samtidig har stadielæren sine identifiserbare historiske forutsetninger. Den er formet av Kirkegaards egen livshistorie og personlighet, av den tyske idealisme og romantikk, og slik det kan se ut som, av en konfesjonsbetinget paulinsk-luthersk kristendomsforståelse.

Stadielæren kan, etter min bedømming, ikke gjøre krav på en absolutt normativ gyldighet i beskrivelsen av menneskets eksistensvilkår. Men de mange tankeperspektiver, verdistrukturer og karaktertyper som beskrives kan likevel av mange erfares som ytterst interessante, og de kan bidra til en bedre forståelse av mennesket.

## 1. INNLEDNING

Søren Aaby Kirkegaard, (1813-1859) er først og fremst kjent som filosof. I sin tenkning og sitt forfatterskap er han lidenskapelig opptatt av hva det vil si å eksistere som menneske. I et filosofi historisk perspektiv kan vi forenklet si at han vil utforske hva det innebærer, filosofisk betraktet, å eksistere som individ og personlighet i egentlig forstand. I et omfattende forfatterskap som strekker seg over en periode på ca. 17 år (1838-1855) utvikler han sine synspunkter som generelt, i forfatterskapet som helhet, må sies å ha en indre kontinuitet og sammenheng. Hans litterære uttrykksform er også egenartet særlig kanskje bedømt ut fra den filosofi litterære tradisjonen. Et mindretall av skriftene utgis i S.K. eget navn. Av disse er de såkalte «oppbyggelige taler» som han utgir parallelt med den øvrige litterære produksjon. Forøvrig er forfatterskapet preget av at S.K. bruker Pseudonyme dvs. fiktive forfattere til de ulike skriftene sine. Bruken av pseudonyme forfattere er fra S.K. side, antagelig tenkt å ha flere funksjoner. Ved å bruke pseudonyme forfattere kan S.K selv underveis og i ettertid korrigere og modifisere sine synspunkter i tidligere skrifter. En annen viktig grunn til bruk av pseudonyme forfattere er tanken om den såkalte «indirekte meddelelse». Menneskekunnskap har alltid karakter av noe individuelt, personlig valgt og praktisert og kan av den grunn ikke direkte overføres fra den kunnskaps besittende til den kunnskapsløse. I de ulike karaktertypene, (de pseudonyme forfatterne) han knytter sitt forfatterskap til, er det tanken at leseren indirekte skal kunne kjenne seg igjen helt eller delvis og derved bevisstgjøres på eget liv og eksistensmuligheter. Åndelig liv, slik S.K. så det, må utvikles ved at den enkelte bevisstgjøres på sine eksistensmuligheter og tar praktisk og konkret ansvar for eget liv.

S.K. mente at hans egen samtid, (Tyskland og Danmark) i for stor grad baserte seg på en ukritisk anerkjennelse av den tyske filosofen G.F. Hegel (1770-1831). Hegel hadde som kjent i sin filosofi historie, med utgangspunkt i den Greske filosofi, skapt et imponerende filosofisk byggverk. Hegels historiefilosofiske system var ment å kunne ivareta alle tankens vesentlige bevegelser fra de eldste tider frem til nåtid. S.K. radikale kritikk av det Hegelske system gikk ut på at Hegel ikke ivaretok det særegne ved den individuelle menneskelige eksistens og at han ikke tillot den religiøse tro generelt og spesielt den kristne tro den betydning den etter hans syn krever og må tilkjennes. Hele samtidens kulturliv som innbefattet filosofi, teologi og kunst var etter hans mening negativt influert av denne tenkemåten. Tiden var inne for Geniet, «hin enkelte» som kunne stå opp mot denne tendens i kulturlivet og tale individets, personlighetens legitime anliggende. I rollen som opposent og som den enkelte i konflikt med kollektivet for sannhetens skyld hadde han sitt forbilde i Sokrates som forøvrig tillegges en stor betydning igjennom hele forfatterskapet.

For S.K. var filosofi et personlig anliggende. Forholdet mellom filosofi og eget liv har hos S.K. for det første, generelt, den betydning at hans synspunkter utformes i en bestemt kulturhistorisk kontekst og må forstås ut fra denne. Men det er også rimelig og i større grad for denne forfatteren enn hos mange andre, å se og forstå hans litterære og filosofiske produksjon i lys av hans egne livserfaringer og personlighet, innbefattet hans egen mentale disposisjon for tungsinn.

S.K. var født i København og oppvokst og utdannet i samme by.<sup>1</sup> Han var den yngste av syv søsken. Faren var en rik og respektert forretningsmann og familien var tilhørende det gode borgerskap i København. Men familien ble hardt rammet av sykdom og død. Innen utgangen av 1838, da S.K. selv var kun 25 år hadde han måttet følge til gravferd begge sine foreldre og alle sine søsken unntatt en eldre bror av han, Peter Christian Kirkegaard. Familiehistorien var, selv ut fra den tidens forhold, svært dystert. I tillegg for S.K. sitt vedkommende kommer et svært tett og komplisert forhold til egen far som var en gammel mann under hans barndom og ungdomstid. Faren var en dominant personlighet og var plaget av tungsinn og religiøse grublerier. Et tungsinn som S.K. selv arvet og utviklet i omgang med faren. Angående forholdet mellom far og sønn så har historien om den såkalte «Den store Jordrystelsen»<sup>2</sup> som var en fortrolig meddelelse fra far til sønn like før farens dødsfall august 1838 fått en del oppmerksomhet. Hva denne meddelelsen har omhandlet konkret er ikke kjent men det skal ha dreid seg om en svært alvorlig missgjerning fra farens side. Denne missgjeringen har blitt oppfattet av faren som en familietragedie med følger for familiens følgende liv. S.K. sier selv at denne hendelsen fikk avgjørende betydning for hans eget liv.

Av den aller største betydning for S.K. som menneske, filosof og dikter er i tillegg også det sammensatte og svært vanskelige forholdet han utviklet til Regine Olsen (1822-1904). Etter at S.K. hadde bestått teologisk embedseksamen 1840 forlovet han seg samme år i september med 19 år gamle Regine Olsen. Hun var en vakker ung pike av god familie men forholdet ble for vanskelig for S.K. Han hevet forlovelsen med stor dramatikk noen få uker etterpå. Hva som var den egentlige grunnen til at han ikke giftet seg med Regine er uklart men S.K. selv begrunner bruddet, som mange mente var et svik mot Regine, med dypt personlige og familiære forhold i eget liv. Etter det dramatiske bruddet arbeider S.K. intenst med sine litterære og filosofiske prosjekter. År 1843 utkommer et av hans hovedverker, skriftet: Enten- Eller hvor, i særlig grad,

---

1 Hannay, Alastair, Marino, Gordon, *The Cambridge companion to Kirkegaard s.1-14*. Cambridge University Press 1998.

2 Garff Joakim, SAK, *Søren Aaby Kirkegaard, en biografi*, Forlaget Press, Oslo 2002, s.138-145. (Gads forlag, København 2000)

forholdet til Regine er et uuttalt men underliggende tema. Selv om lesingen og forståelsen av S.K. vil ha nytte av å ha for øye hans særegne og sterke livshistorie så mener de fleste at han i sin filosofi og litteratur evner å løfte seg ut av det private og opp i det som har allment menneskelige interesse.

S.K. var en produktiv forfatter. Hans samlede verker omfatter, i standardutgaven, 20 bokbind. Forfatterskapet kan, med tanke på type litteratur, deles inn i tre kategorier. I en første kategori finner vi de såkalte pseudonyme bøker som generelt dominerer forfatterskapet. Den andre gruppen av bøker er også litterære filosofiske, men disse utgir han under fult navn. Samtidig med sitt øvrige forfatterskap utgir S.K., i eget navn, oppbyggelig taler som har et tydelig Evangelisk Luthersk preg og som kan regnes som den tredje typen av skrifter. Mange regner hans egentlige filosofiske, litterære periode fra 1843 med boken: «*Enten-Eller*». Men det er urimelig og ikke regne med magisteravhandling fra 1841 :» *Om begrepet Ironi*», som en sentral og viktig bok i hans forfatterskap. Frem mot 1849 følger en rekke viktige skrifter som, hvis vi regner med boken: «*sykdommen til døden*» utgjør den mest produktive perioden i hans liv. Den etterfølgende bitre striden med den danske folkekirke fra 1850 til 1855, som endte med hans død, er ikke så interessant i et filosofisk perspektiv.

Mange regner den danske filosofen som en av de mest betydningsfulle tenkerne på 1800 tallet. Arne Næss sier om S.K. i sin innledning til boken: «*Avsluttende uvitenskaplig etterskrift* « som han utgav på Pax Forlag i 1966(1994) sitat : «Hvis S.K. ikke hadde skrevet mer enn et eneste skrift- det «*uvitenskaplige etterskrift*» ville han allikevel vært en blendende aktuell forfatter, moralist og samfunnsrefser « .<sup>3</sup>

Av våre hjemlige filosofer som har hatt et sterkt S.K. engasjement er også Egil Wyller. I forordet til «*The Cambridge Companion to Kirkegaard*» siterer Alastair Hannay, L. Wittgenstein (1889-1951) som mente S.K. var den dypeste tenkeren i det nittende århundre.<sup>4</sup> I en nylig utgitt omfattende utgave av det nittende århundres filosofi : «*The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*»(2010) er S.K. viet god plass på linje med f.eks. Nietzsche.<sup>5</sup> I de nyeste utgavene av filosofi leksikon fra Cambridge og Oxford finner vi også artikler om S.K. Her mener man å kunne påvise en betydelig innflytelse fra S.K. til senere filosofer særlig innen eksistensialistisk filosofi : Heidegger ,Sartre, Camus.

3 Næss Arne, Kirkegaard, *Avsluttende uvitenskapelig etterskrift* til «*De Philosophiske Smuler*», Pax forlag 1994 s.9.

4 Hannay, Alastair,D.Marino,gordon , *The Cambridge Companion to Kirkegaard*,Cambridge University press 1998 ,s2.

5 Moyar Dean, *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, London 2010. s347-377.

Men også i forhold til andre filosofiske , teologiske og litterære retninger, leses og studeres han. S.K. behandler mange emner som har interesse men tar vi utgangspunkt i artikkelen om S.K. i den ovenfor omtalte filosofihistorien (*The Rutledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*) så kan vi forenklet si at det er tre emner eller emneområder som behandles. Det første er hans eksistens forståelse, med undertemaer som individ, subjektivitet og personlighet. I forlengelsen av dette behandles også den mye omtalte Stadie-læren. Ekstra interesse i artikkelen får også S.K. sin forståelse av forholdet mellom tro og fornuft.

I min oppgave vil jeg beskrive og kritisk bedømme hans Stadie-lære med tanke på dens gyldighet. Aller først vil jeg gjøre rede for hans grunnleggende individ forståelse, grunnstrukturen i den menneskelige eksistens form. Her vil jeg behandle hans ironi begrep men også prøve å tydeliggjøre Selvets dialektikk eller Selvets syntese.

Slik jeg forstår S.K. får stadie læren sin aktualitet og utforming i forlengelsen av et definert individ og personlighets begrep. Stadie læren kan forstås som S.K. sitt bidrag til forståelse og strukturering av de bestemmende livserfaringer og verdifærer som mennesket opplever eller kan oppleve i sitt møte med verden og seg selv. Stadiene vil jeg beskrive hver for seg i den rekkefølge de er fremstilt av S.K. Underveis, analyserer, kommenterer og bedømmer jeg også ved hjelp av sekundærlitteratur. I avslutningen vil jeg sammenfatte undersøkelsens resultat og prøve å gi et svar på noe av det jeg vil undersøke i oppgaven nemlig hvordan må eller kan stadie læren forstås og hvilken relevans eller gyldighet har den eller kan den ha i vår tid for hvem ?

## **2. IRONIEN OG DENS BETYDNING FOR STADIELÆREN**

For S.K. har ironien avgjørende betydning. Ironi betegnelsen kommer fra det greske ordet : «eironeia», som har grunnbetydningen en som forstiller seg i sin tale. I den vanligste oppfatningen betyr ironi en kommunikasjonsform hvor den som ytrer seg, i sitt verbale utsagn, utsier det motsatte av hva han selv egentlig mener. Den oppmerksomme vil allikevel, indirekte, kunne oppfatte hva som egentlig menes i motsetning til det som uttales. Intensjonen er å kommunisere et budskap men i en form for dobbelkommunikasjon som er mer reflektert både i forhold til sender og mottager, enn det umiddelbare utsagn. På S.K. sin tid og i forkant av denne, var ironi begrepet tatt opp til kritisk analyse innen diktning og filosofi. Særlig innen romantikken og den tyske idealistiske filosofi hadde man fattet interesse for ironien men da ikke bare ironien i dens enkleste form som ytre kommunikasjonsmiddel. Ironi blir i denne tradisjonen oppfattet også som en type innadgående bevegelse som bidrar til endring og utvikling av menneskets selvbevissthet. Ironien blir blant annet også av Hegel i hans filosofihistorie, knyttet til



fremveksten av individualiteten. Ved den ironiske bevissthet distanserer den enkelte seg fra det kollektivet den er en del av. Den enkelte trer ut av det umiddelbare, ukritiske og altoppslukende forhold til gruppen og forstår seg selv som individ, separat fra kollektivet. S.K. knytter seg til denne tradisjonen og ironien blir hos han utviklet videre og trukket dypere inn i hans antropologi og stadie lære. Livet igjennom fra barndom til voksen alder har ironien hatt en avgjørende betydning for S.K.

*«Det har fra min tidligste barndom sittet en sorgens pil i mitt hjerte.*

*Så lenge den sitter der er jeg ironisk- trekkes den ut, så dør jeg.»<sup>6</sup>*

Det er naturlig å tenke seg at ironien for S.K. både som kommunikasjon og som eksistensform tidlig har vært en måte å mestre det negative ved de mange tragedier som rammet han og hans familie. I S.K. sin magistergradsavhandling fra 1841 er tittelen på avhandlingen: *«Om begrepet ironi, med stadig hensyn til Sokrates»*. I denne avhandlingen beskrives filosofen Sokrates (470-399), som selve paradigmet på ironi, han er den personifiserte ironiker. Avhandlingen har to hoveddeler. I første hoveddel setter han seg som mål å påvise, ved hjelp av ulike kilder fra Antikken, at Sokrates i sitt liv ikke bare står for en kommunikativ men også en eksistensiell ironi. Den Sokratiske eksistensielle ironi blir for S.K. den viktigste. Sokrates negerer den gjeldende kulturelle samfunns virkelighet han selv forut hadde vært en integrert del av. Sokrates sitt historiske oppdrag var å tydeliggjøre denne negative men for individets tilblivelse, nødvendige, adskillende, eksistensielle, grunnposisjonen eller grunnbevegelsen. Sokrates hadde selv ingen positivitet i seg. Idealiteten var vekket i han men ikke som realitet, kun som mulighet. Ved den Sokratiske ironi står individet frem i den historiske utvikling. Ironien er her forstått som : *«subjektivitetens første og abstrakte bestemmelse»*.<sup>7</sup>

I bokens andre og siste hoveddel drøfter S.K. inngående ironi begrepet i tilknytning til fremstående representanter for den tyske romantikken. Ironien har som nevnt hos S.K stor betydning både i eget liv og i hans forfatterskap. I forfatterskapet får ironien betydning for kommunikasjonsformen. Bruk av pseudonyme forfattere til egne skrifter skaper en distanse mellom S.K. selv og hans litterære tekster. Men også i hans antropologi og stadie lære inngår den eksistensielle ironi som en vesentlig bestanddel. I stadie læren blir ironien særlig knyttet til estetikerens og den estetiske livsvirkeligheten men den får også betydning som overgangs sone

---

<sup>6</sup> Garff Joakim, *Søren Aaby Kirkegaard, En Biografi*, (Gads Forlag, København 2000) Forlaget Press, Oslo 2002 s.192 (192-198).

<sup>7</sup> Thulstrup, Niels, *Kirkegaards forhold til Hegel*, Gyldendal 1967, s.207.

mellom estetikeren og etikeren særlig senere i forfatterskapet. Hos S.K. finner vi ikke et presist og entydig ironi begrep , i hvert fall ikke som er fastholdt i hele forfatterskapet.<sup>8</sup> I det følgende vil jeg undersøke nærmere det egenartede ved S.K. sin ironi forståelse ved å trekke inn noe sekundærlitteratur.

Niels Thulstrup, undersøker forholdet mellom S.K og Hegel i sin doktor avhandling fra 1967 :» *Kirkegaards forhold til Hegel*»<sup>9</sup>. I kapt. 5. analyserer han S.K. sitt forhold til Hegel med særlig tanke på deres forståelse av Sokrates og på den sokratiske ironi slik denne beskrives i boken :«*Om begrepet Ironi*». N.T. hevder at S.K. kjente til Hegels hovedtanker og var påvirket av den tyske filosofen i dette skriftet men at S.K. allikevel tydelig utvikler sitt eget ironi begrep. Av forhold som adskiller S.K. fra Hegel trekker han frem følgende<sup>10</sup> : 1) begge tillegger Sokrates en avgjørende historisk betydning men forklarer denne på ulik måte. For S.K. er Sokrates en eksistensiell ironiker uten positivitet i seg. Ironien får altså hos S.K. en mer selvstendig og kreativ betydning enn hos Hegel som særlig tar i betraktning Sokrates som den kommuniserende ironiker. 2) Hegel tillegger også Sokrates en positivitet som S.K. polemiserer imot i avhandlingen. For Hegel er Sokrates grunnleggeren av en ny moral. Dette punktet er forøvrig mye omtalt og det kan se ut som S.K. nyanserer sitt syn på den absolutte negativitet hos Sokrates i de senere skrifter.(Mer om dette senere). 3) I synet på Sokrates og den sokratiske ironi og på ironi generelt, så blir fenomenet hos S.K. forstått ut fra en individ og personlighets betraktning mer enn som en historisk nødvendig utvikling, slik Hegel gjør. 4) S.K. bruker også betegnelsene berettiget og uberettiget ironi på en måte som bryter med Hegels systemtenkning. Berettiget ironi forstått som den sokratiske negering av sin samtid var berettiget mens den romantiske ironi var ifølge S.K. uberettiget. Oppsummerende i kapt. 5 hevder Thulstrup ,på grunnlag av de over nevnte punkter, at S.K. allerede i denne avhandlingen er vesentlig uavhengig av Hegel og at han også er på linje med sin egen filosofi og synspunkter i de etterfølgende skrifter. Når S.K. sier at :

*«Det sokratiske standpunkt inneholder en uhyre elastisitet som rommer  
et insitament for positiviteten.»*

så tolker Thulstrup dette som en bevisst strenghet fra S.K. sin side om i avhandlingen kun å holde seg til ironien som en negativ distanserende makt. Mens han allerede da er bevisst på, at han i sine etterfølgende verker ville utvikle teorier eller karaktertyper som viser hvordan den nyvunne individualiteten og subjektiviteten også implisitt bærer i seg en positivitet. Ved egne

---

8 Himmelstrup Jens, *Terminologisk Ordbok*, Søren Kirkegaard samlede verker, Gyldendal 1964, s102-110.

9 Thulstrup N. s.183-225.

10 Thulstrup N. s.192-193, 209.222-225.

valg kan den enkelte forme sitt liv som personlighet i de ulike livs stadier. Likhetene med Hegel som vi finner i denne boken på en del områder blir av Thulstrup nedtonet og forklart som uttrykk for S.K. egen praktiserende ironi. Dette er også fra Thulstrup sin side også en polemikk mot J. Himmelstrup som i likhet med en rekke andre S.K. forskere hevder at S.K. utviklet seg fra å være sterkt påvirket av F.G.H. til en mer selvstendig filosof i de etterfølgende skrifter.<sup>11</sup>

Andrew Cross argumenterer for at S.K., senere i forfatterskapet, endrer og modifierer sin forståelse av Sokrates og ironi begrepet i forhold til det han står for i magisteravhandlingen.<sup>12</sup> Cross legger til grunn, i likhet med Himmelstrup som nevnt over, at S.K. i den tidligst perioden frem til og med avhandlingen «*om begrepet ironi*» var sterkt påvirket av og for lite kritisk til den hegelske metode og tenkemåte. I likhet med de andre forskerne som deler dette syn støtter de seg til enkelte uttalelser fra S.K. selv i hans senere skrifter. De endringene eller eventuelle endringene som har vært mest omtalt er grunn forståelsen av Sokrates og ironi forståelsen både i tilknytning til Sokrates og i forhold til stadie læren. Bakgrunnen for antagelsen om en endring, mener Cross delvis er, at S.K. selv i «*Avsluttende Uvitenskaplig etterskrift*» i navnet av sin pseudonyme forfatter Johannes Climacus kommenterer magister Kirkegaards (dvs. i boken «*om begrepet ironi*») og mener denne, bevisst eller ubevisst, tillegger Sokrates for ensidig en negativitet. Det kan også virke som om Sokrates i de senere skrifter får en mer positiv rolle som grunnlegger av en positiv idealbasert moral og religiøsitet senere i forfatterskapet. I stadie læren, nyanseres og differensieres også ironi forståelsen og humoren kommer i tillegg i forlengelsen av ironien. Cross sitt viktigste argument for en reell endring hos S.K. er allikevel at forståelsen av Sokrates som eksistensiell ironiker etter hans mening, viser seg å være vanskelig å fastholde. Ironi som den absolutte negativitet er, etter Cross sitt syn, en umulig tilstand eller åndelig posisjon å inneha eller å tillegge Sokrates. Dette har S.K. selv innsett etterhvert og av den grunn endret eller modifisert sitt syn.<sup>13</sup> Cross hevder at den eksistensielle ironiker, dersom posisjonen er radikalt gjennomtenkt, må vende sin ironi ikke bare mot alt utenfor seg men også inn mot sitt eget Selv. Dersom han ikke gjør det kan han ikke betegnes som en total ironiker. Dersom han lar ironien gjelde også i forhold til sitt eget Selv så vil dette være, for mennesket, og for Sokrates den gang, en mentalt uholdbar posisjon å innta, som ender i selvfornektelse og en ustabil sinnstilstand.<sup>14</sup> Ved ironisering mot ens eget Selv, som total ironiker, ville også selve ironien oppheve seg selv, fordi det ikke lenger ville være noe grunnlag for å opprettholde ideen om en

11 Thulstrup, Niels, *Kirkegaards forhold til Hegel*, Gyldendal 1967, s. 209-210.

12 Hannay, Alastair, Marino D. Gordon, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press 1998. Cross, Andrew, *Neither either nor or : The perils of reflexive irony*. s. (125-153), 125-127.

13 Cross, Andrew, *Neither either nor or : The perils of reflexive irony* s. 140

14 Cross, A., s. 138-141.

kvalitativ adskillelse og en overlegenhet i forhold til de andre, noe som er karakteristiske kjennetegn på ironi. Cross mener at S.K. også i avhandlingen «*Om begrepet ironi*» har ant problemet og har prøvd å holde ironiseringen utenfor det ironiserende subjekt<sup>15</sup>, noe som altså ikke er mulig og som han har endret senere.

Sanne Elisa Grunnet har i sin bok : «*Ironi Og subjektivitet*»<sup>16</sup> studert S.K. sitt ironi begrep med utgangspunkt i hans avhandling om ironi. Grunnet mener at S.K. allerede i denne avhandlingen hadde utviklet et ironi begrep som han har avgrenset særlig i forhold til den tyske idealisme og den romantiske filosofi. I den romantiske filosofi hadde man hatt en særlig interesse for ironien som fenomen. Ironien ble her sett på delvis som et åndshistorisk fenomen,» som «Verdensironien», og delvis som en grunnleggende bevissthets evne mennesket har og ved refleksjon kan anvende i en utviklet refleksjon over verden og seg selv. De romantisk filosofene var i motsetning til de tidligere rasjonalistene opptatt av det lidenskapelige engasjement, av subjektiviteten og subjektivismen, men de hadde også interesse av, i tradisjonen etter særlig I. Kant og J.G. Fichte, å forene ånd og natur, det uendelige med det endelige. Den konkrete nære fysiske og historiske virkelighet måtte igjen forenes med det ideale og uforgjengelige. Ånd og natur skulle igjen forsones i en helhetlig organisk virkelighets modell. I refleksjonen rundt disse temaene blir ironien trukket inn som et avgjørende moment i forhold til kunstforståelse, selvforståelse men også i forhold til en virkelighetsforståelse. S.K. hadde som kjent stor interesse for den romantiske filosofi og i den siste del av avhandlingen om ironi, som nevnt over, avklarer han sitt forhold til den romantiske ironi. Generelt har S.K. i likhet med Hegel, ut fra et etisk perspektiv, et kritisk forhold til denne filosofien som de begge mener ender opp i en filosofi hvor jeget isoleres og blir stående i et uansvarlig forhold til sin egen historisk gitte sosial og etiske virkelighet<sup>17</sup>. Til tross for denne skepsisen finner allikevel S.K. interessante momenter i denne filosofien som han delvis slutter seg til og delvis tar avstand fra.<sup>18</sup> Grunnet sier om S.K. sitt synspunkt i dette avsnittet :

*«I motsetning til den sokratiske er den romantiske ironi ikke verdenshistorisk berettiget, da den ikke negerer et moment av den gitte virkelighet for å gjøre plass til et nytt moment men negerer all historisk virkelighet for at en selvskapt virkelighet kan komme i stedet. Som de viktigste representantene for romantisk ironi gjennomgår S.K., Schlegel ,Tieck og Solger. I følge S.K.*

---

15 Cross, A. s. 140.

16 Grunnet, Sanne Elisa, *Ironi og subjektivitet, En studie over S.Kirkegaards disputas «Om Begrepet Ironi»* C.A.Reitzels Forlag 1987.

17 S.E.G. s. 44-45.

18 S.E.G. ,s. 81-120.

*gjorde Schlegel ironien gjeldende i forhold til virkeligheten, Tieck i poesien og Solger ble seg den estetisk-filosofisk bevisst. S.K. avslutter sin disputas med en presentasjon av et standpunkt, hvor ironien er et «behersket» moment. Denne ironi er ifølge S.K. betingelsen for et ekte humant liv.»<sup>19</sup> (oversatt fra dansk).*

Den ubeherskede ironi har kun en destruktiv, nedbrytende virkning. Brukt bevisst, strategisk og dialektisk kan ironien derimot gå i tjeneste for en høyere bevissthet og dypere forståelse av menneskets eksistensbetingelser. S.K. sitt anliggende i denne del av avhandlingen er å forstå den enkeltes forståelse av seg selv i sitt forhold til det uendelige og det endelige.<sup>20</sup> Først må det endelige, ved den beherskede ironien, negeres, dvs. den gitte historiske virkelighet som foreligger konkret må reduseres, oppheves eller relativiseres i forhold til det uendelige dvs. det ideale. Derved settes identiteten mellom det uendelige og det endelige. Så langt bruker romantikerne, i følge S.K., ironien konstruktivt, men også det uendelige, idealet må ved ironien negeres eller relativiseres i forhold til det endelige, ved personligheten i eksistensen, for at mennesket skal kunne komme tilbake til og fullt ut akseptere sin egen konkrete historiske sosiale og etiske gitte virkelighet<sup>21</sup>. Forstått på denne måten mener S.K. at den beherskede ironien ved denne dobbelbevegelse, som sluttresultat, bidrar til en ladet positivitet i subjektet .

Subjektiviteten kan da bli forstått som det liv, den enkelte i sin nyvunne frihet, vunnet ved behersket bruk av ironien, velger å realisere sitt liv igjennom eller ved. I den nyvunne posisjonen negeres også subjektiviteten slik at den enkelte betrakter seg selv som objekt og innser virkelighetens begrensning men også virkelighetens nødvendighet.<sup>22</sup> Slik jeg forstår Grunnet mener hun å forstå S.K. på denne måten. Hun mener videre at dette er en konsistent tenkemåte ut fra hans egne premisser og at S.K. her legger grunnlaget for sitt videre forfatterskap hvor subjektiviteten følges ut i mulige estetiske, etiske og religiøse verdi sfærer i stadie læren.

Langt på vei vil jeg mene at Grunnet er linje med Thulstrup i beskrivelsen av hva som er S.K. sin forståelse av ironien. I forhold til Cross sin kritikk om det uholdbare i posisjonen til den eksistensielle ironiker ville man kanskje kunne innvende at subjektiviteten har ironien som dobbelbevegelse i seg . Dette innebærer som vist over både en distansering fra, dvs. ironien som destruktiv, men og en positiv tilbake venden til , forstått som to momenter i samme bevegelse, i den beherskede konstruktivt anvendte ironi. Forstått på denne måten kan man kanskje si at den

---

19 S.E.G. s. 81,106,107

20 S.E.G. s. 112.

21 S.E.G. S 103.

22 S.E.G. s. 105-106.

eksistensielle ironiker vender ironien destruktivt også mot seg selv men at det i det eksisterende subjekt ( i subjektiviteten som fremstår ved ironien )også ligger en positivitet implisitt som vender tilbake til sitt eget konkrete, historisk gitte liv, med en utvidet bevissthet. Begge disse momentene kommer frem i avhandlingen « *Om begrepet Ironi* » særlig i i den andre delen under behandlingen av den romantiske ironi, mener Grunnet. Samtidig er det god grunn til å hevde at Sokrates, særlig i den første delen, tegnes overveiende som den som bryter ned og som selv ingen positivitet besitter i sin eksistensielle ironi. Forøvrig er disse ironisk betingede negasjons bevegelsene hos S.K., inspirert av tysk idealistisk og romantisk filosofi, ganske abstrakt tenkt og begrunnet. Ironien hos S.K. slik den er skissert over er grunnleggende viktig men også et kritisk punkt i hans antropologi og stadie lære som har som forutsetning eller uproblematisert premiss at det ideelle, evige og fullkomne er et faktum som mennesket i sin eksistens må forholde seg til.

Temaer som idealitet, endelighet, uendelighet, individualitet og subjektivitet var som nevnt blant grunnelementene i den foregående og samtidige filosofi. Men også innen diktningen og teologien finner vi erfaringer og tenkning omkring subjektiviteten forstått som individets åndelig utvikling, her legges legges det gjerne til grunn at åndelige kriser i forhold til seg selv, verden og egne verdier, er forutsetninger for åndelig vekst. S.K. selv nevner blant annet Goethe og andre diktere og vi vet at S.K. var inspirert av kristen mystikk og konservativ pietistisk inspirert kristendom. Som allmenn kunnskap hører vi også om mennesker med dramatiske erfaringer i eget liv som forteller om en bevissthets og holdningsendring i sitt forhold til seg selv og virkeligheten som omgir det. Hele denne filosofisk/dikteriske og folkelige tradisjonen bør trekkes inn når vurderingen av aktualitet og gyldighet av disse indre, introverte intellektualistiske ,dialektiske negerings og resignasjons bevegelsene i selvet hos S.K. skal betraktes og bedømmes.

### **3. MENNESKESYNET**

I avsnittet over, om ironien og selvets indre refleksjon legges grunnlaget for hans individ forståelse. I dette avsnittet vil jeg klargjøre noen hovedkomponenter som inngår i S.K. sin antropologi forstått som de komponentene som inngår i subjektiviteten og bestemmer denne. Avgjørende for å forstå hans menneskesyn blir etter min vurdering noen nøkkel begreper som han former selvstendig og anvender i sin helhets forståelse av hva det vil si å være et menneske. Hver for seg er begrepene og betegnelseene han anvender oftest brukt av andre samtidige og tidligere filosofer. S.K. sin bragd som filosof er å omforme og skape nye sammenhenger og synteser i et ytterst originalt og grundig gjennomtenkt filosofisk prosjekt hvor mennesket som

den enkelte blir vektlagt med tyngde og filosofisk og dikterisk veltalenhet.

### 3.1 Individualiteten.

I et idehistorisk perspektiv er fremveksten av individualismen knyttet til moderne tid. Det å forstå mennesket vesentlig som individ og personlighet er i dagens Vestlige samfunn en alminnelig betraktningssmåte. Individualismen har en lang utviklings historie. Mange regner tilbake til gresk klassisk tid ,med Sokrates som den første som taler individets sak. Senere kan tanken og livserfaringen i det og forstå og oppleve seg som individ og selvstendig menneske følges via greske filosofer , kristendommen, renessansen og opplysningstiden. I nyere tid fra og med renessansen er humanismen den tradisjonen som tydeligst har fremhevet individperspektivet som avgjørende i forståelsen av mennesket og samfunnet. Åndshistorisk kan vi kanskje hevde, forenklet, at opplysnings filosofene og filosofien frem til og med Hegel, avgjort hadde individ perspektivet med men at deres prosjekt overveiende var samfunnsbygging. I den romantiske filosofi får individet større oppmerksomhet. Som nevnt over var forøvrig både Hegel og S.K. kritiske til hva de mente var en ukritisk svermerisk individualisme løsrevet fra det etiske ansvar. S.K. har allikevel som de romantiske filosofene og i motsetning til Hegel en særlig interesse for individet, dets liv og selvforståelse. Mange mener han er grunnleggeren av eksistensialismen som ofte tillegges et radikalt individ perspektiv. Eksistensfilosofi kan defineres som :

*«(..) en filosofi om den menneskelige eksistens. Betegnelsen innbefatter flere ulike, ofte innbyrdes motstridende, posisjoner. Den bør derfor oppfattes i en forholdsvis bred upresis forstand. Felles for eksistensial filosofien er at de spør etter hva som er det særegne i det å være menneske. I bestemmelsen av det å være menneske brukes eksistens betegnelsen.»(oversatt fra svensk)<sup>23</sup>.*

Filosofihistorisk fremstår individualismen, som vist tidligere i forbindelse med ironi avsnittet, ved at den enkelte negerer, eller i kritisk distanse vender seg bort fra det sosiale fellesskapet han eller hun tidligere umiddelbart var en del av. Denne grunnleggende distanserende bevegelsen tenker S.K seg både som en verdens historisk hendelse men også som noe hver enkelt individ hver for seg til alle tider må erfare som del av en åndelig utvikling. Det særegne ved S.K. sitt syn på individ og individualiteten ligger i hvordan han beskriver individets strukturelle indre liv og i den vekt han tillegger individet og « hin enkelte». Individ betegnelsen utformes også polemisk mot samtidens, etter hans mening, kollektive tenkemåte innen kirke og filosofi. Som nevnt

---

23 Lubcke,Poul, redaktør, *Filosofileksikonet*, Politikens Forlag,Copenhagen 1983( Svensk oversettelse ved Jan Hartman 1995). s. 149-150.

tidligere var samtidens åndsliv dominert av en hegeliensk systemtenkning som ved nærmere analyse, etter S.K. sin mening ,undergravde, svekket og egentlig opphevet individualitetens begrep og kvalitative substansielle innhold.

### 3.2 Subjektiviteten

Innenfor filosofi og teologi hadde man i samtiden etter S.K. sitt syn et for objektivistisk og intellektualistisk syn på mennesket. Grunnen til dette var den tyske idealisme med Hegel som dens fremste talsmann. Hegel tenkte seg et samsvar mellom erkjennelse og virkelighet. Verdensånden som den rene fornuft, lå til grunn for alt som eksisterte og mennesket kunne ved sin egen fornufts erkjennelse oppnå den sanne erkjennelse av virkeligheten. I dette filosofihistoriske byggverk var mennesket , etter S.K. sitt syn, i realiteten redusert til en del av et større objektivt system som det selv kunne bli en del av ved å teoretisere og abstrahere seg ut av den den konkrete historiske situasjon det levde sitt liv i. I det objektiverende (hegelske) erkjennelses perspektivet søker mennesket en objektiv forståelse av verden og seg selv, men for S.K. makter ikke fornuften å gripe og fastholde en rasjonell begreps virkelighet, trykket og lidenskapen, gitt den absolutte fordring mot sannhet som mennesket anerkjenner, må derfor legges på forholdet, dvs. på subjektets relasjon til fenomenet og seg selv. I en slik betraktningssmåte blir subjektiviteten sannheten. Individualiteten og subjektiviteten må derfor få filosofiens største interesse. Egne livserfaringer og tilhørighet i en evangelisk luthersk kristen tradisjon disponerte S.K. for oppvurderingen av subjektiviteten men han finner også støtte i filosofien for en slik omvurdering. Den sannhet mennesket med hele sin lidenskap søker i sin eksistens ligger ikke i en objektiv erkjennelse av et system men i subjektiviteten. I forbindelse med behandlingen av ironien ble det også sagt at ved den eksistensielle ironi trer subjektiviteten frem i sin første og mest grunnleggende form. Subjektiviteten blir hos S.K. en felles benevnelse på den refleksjon og bevissthet som utvikles innad i individet som dets menneskelige eksistens form, utformet i et selv , inklusive den bevegelse individet i sin lidenskap retter utad i sin livsutfoldelse.

*«Subjektiviteten mister hos Kirkegaard det intellektualistiske anstrøk og blir = Personligheten fra den etisk-religiøse side , eller inderligheten.»<sup>24</sup>*

Den enkelte må i etisk streben, på grunnlag av den absolutte fordring som ligger i selvet, lidenskapelig engasjere seg i sin egen historiske gitte virkelighet, ut fra sitt indre selv. I sitt begrep

---

<sup>24</sup> Himmelstrup, Jens, *Terminologisk Ordbog*, s.196, Samlede verker bind 20 s.196.



om subjektiviteten vender S.K. seg innover. Menneskelig eksistens, dets forståelse av og forhold til verden må ta utgangspunkt i subjektets indre livserfaringer. Grunnleggende betraktet står S.K. her, etter Hansen og Løgstrups mening, i en transendental filosofisk tradisjon etter Kant og Fichte<sup>25</sup>. Subjektiviteten hos S.K. har sitt egentlige utgangspunkt i at mennesket er delaktig i en endelig og en uendelig verden. Problemet for særlig den tyske filosofi var filosofisk å finne den syntese, det punkt eller den form hvor evighet og tidelighet forenes i den menneskelige virkelighet. For S.K. blir ikke løsningen en syntese i egentlig forstand, forstått som en intellektualisert begrepsdefinisjon, men :

« (...) en eksistensform som rommer tidelighet og evighet i en motsetningsfylt spenningsenhet.»<sup>26</sup>

*«Den eksisterende er på en gang timelig og evig, endelig og uendelig , og kun når begge deler fastholdes med samme styrke, fremkommer den lidenskap som for Climacus er det avgjørende særkjenne på hva det vil si å eksistere.»<sup>27</sup>*

For S.K. er evighet og tidelighet inkommensurabel størrelser som ikke lar seg uttømmende forene i en filosofisk definert ytre handling eller et objektivt begrep. Menneskets forståelse og bedømming av et fenomen i en gitt historisk virkelighet vil alltid være en approksimasjon, dvs. kun tilnærmet sann fordi den historiske virkelighet er i stadig forandring og vår forståelse av den er begrenset og relativ. I subjektiviteten derimot, forenes den absolutte etiske fordring (det evige) som meddeler seg i selvet med en konkret historisk handling (filosofisk betraktet tilfeldig, timelig) i uendelig lidenskap utført av den historiske gitte person dette gjelder. Kvaliteten på handlingen måles ikke på handlingens ytre resultat men på om denne baserer seg på selvets indre spenning mellom det tidløse og det timelige. Denne subjektiviteten som S.K. løfter frem som menneskets avgjørende virkelighets kategori er ikke tenkt å være et uttrykk for det sære, tilfeldige og rare som den enkelte i sine innfall kan komme til å gjøre. Det evige og almene ligger som et premiss og en målestokk i individets selv og hindrer den subjektive vilkårlighet. Kun momentvis kan det evige og det timelige forenes i en, hva han kaller, eksistens ekstase (som alltid også innebærer et sprang og ett paradoks). Det å eksistere i subjektiviteten blir som å være vognfører forspent med to hester, den ene en flyvende pegasus den andre et gammelt øk. Hver for seg representerer henholdsvis evighet og tidelighet. Å være vognfører for et slikt hestespann er uhyre krevende men allikevel den utfordringen vi er gitt med en eksistens i

25 Løgstrup, K.E. *Oppgør med Kirkegaard*, Gyldendal 2005, s.159.

26 Hansen, Knud, *Søren Kirkegaard, Ideens Digter* s.141.

27 Hansen s. 141.

subjektiviteten. Dersom mennesket ikke akseptere disse betingelser blir han mer å ligne med den fulle bonden som ligger i vognen og sover og lar hestene dra uten mål og mening<sup>28</sup>.

S.K. sitt syn på subjektiviteten bryter som sagt radikalt med tiden som var overbegeistret for særlig den hegelske filosofi og metode og den forklaringskraft som denne hadde vist. At subjektiviteten ville føre til de rene vilkårligheter og gjøre det vanskelig å skille mellom galskap og legitim atferd avviser S.K. ved blant annet å hevde at det er mer galskap i et såkalt objektivistisk syn. En handling som tilsynelatende etter ytre kriterier er almenngyldig garanterer ikke det humane ved handlingen og personen som har utført den. Det går utmerket an å ikke forholde seg subjektivt og lidenskapelig til egne utsagn og handlinger. Dette er i så fall en avsidighet som i streng forstand er mer inhuman og umenneskelig. « *Inderlighetens uteblivelse er også galskap* »<sup>29</sup>

Subjektiviteten er som vist over delvis en posisjon som etableres og besittes permanent ved den eksistensielle ironi og som danner et gitt grunnlag for personligheten. Først og fremst er allikevel subjektiviteten en prosess og et prosjekt som mennesket bydes av sitt eget selv til å realisere dvs. utvikle i en personlighets vekst. Som en sammenfatning sier S.K. spissformulert at subjektiviteten er sannheten og sannheten er subjektiviteten. Med dette mener han at hans beskrivelse av subjektiviteten er den sannheten som mennesket i sin eksistens søker og at den sannheten som de etablerte filosofer søker kun finnes i subjektiviteten.

### 3.3 Selvet

Selvet er i eminent forstand et grunnbegrep i S.K. sin antropologi som også er omtalt over i forbindelse med ironi avsnittet. I hans begrep om selvet får vi i fortettet form de bærende prinsipper i hans menneske forståelse. De fleste mener at S.K. sin forståelse av selvet tidlig fikk sin form, men at han også modifierer og utvikler begrepet utover i forfatterskapet. De skriftene som oftest brukes i beskrivelsen av selvet er *Enten-Eller*, *Begrepet Angst* og *Sykdommen til Døden*<sup>30</sup>. Rimelig er det, vil jeg tro at også avhandlingen « *Om Begrepet Ironi* » er viktig for å forstå hans forståelse av selvet. Som beskrevet tidligere har filosofien om selvet hos S.K. sin historiske forutsetning i tysk filosofi. Selvet er også et kjernebegrep i modernismen og postmodernismen og i vår egen tid. Generelt kan vi si om selvets filosofi den gang som i vår tid at den er den bevissthet jeget har om seg selv. De konstituerende komponenter som det tenkende subjekt kan ved filosofi og psykologi identifisere i sitt eget jeg, samles i et begrep om selvet.

---

28 Hansen s. 141-145

29 Hansen s. 142.

30 Hansen s. 120.

Metodisk må filosofien og psykologien om selvet etter sin natur bygge mye på introspeksjon og antagelig ligger det også bestemte føringer i det generelle virkelighets bilde som den ene eller den andre forsknings tradisjonen legger til grunn men som ikke alltid kommer tydelig frem. I psykologisk leksikon finner jeg følgende definisjon av selvet :

*«Ens egen person som formål for bevisst oppfatning (selvbevissthet), forestillinger (selvbilde), kunnskap (selvkunnskap), kontroll (selvkontroll) og vurdering (selvfølelse). Det som på denne måten er gjenstand oppfatning, erkjennelse, kontroll og vurdering kalles selvet .Mennesket har i denne betydning et selv, men det er tvilsomt om det forekommer hos dyr.»<sup>31</sup>*

I definisjonen sies det videre at det er ingen entydighet i hvilke komponenter som viser seg i selvet . I forhold til denne definisjonen ville antagelig S.K. hatt flere innvendinger et hovedpunkt i hans kritikk tror jeg ville ha vært at definisjonen ikke tar med eller åpner for at mennesket i selvet kan identifisere uendelighetens nærvær.

Det kirkegaardske selv bæres av to synteser : 1)mellom sjel og legeme og 2)mellom timelighet og evighet <sup>32</sup>. I den første syntesen er sjelen seg bevisst om å stå i et forhold til legemet ,til endeligheten og timeligheten. Men i selvet , og betraktet av S.K. som ett avgjørende nytt moment, ligger det også en bevissthet om selve forholdet som ligger i den første syntesen. Jeg er meg altså bevisst, som en egen posisjon, at jeg som sjelelig bevissthet, har et bevissthetsforhold til legemet og det timelige. Ved det siste bevissthets momentet er Ånden satt. Sjelens bevissthet som ligger i den første syntesen er kun en observerende og registrerende bevissthet mens bevisstheten om forholdet kalles for selvbevissthet og settes eller bæres av en fordring. I denne selvbevisstheten som danner grunnlaget for den andre syntesen ligger også den absolutte etiske fordring mot mennesket. I den absolutte fordring gir også uendeligheten seg til kjenne som den etisk idealiserte absolutte fordring mot jeget i den første syntesen. Dermed er den andre syntesen satt nemlig som en syntese mellom endelighet og uendelighet. Innad i subjektet utvikles det altså, ved en dialektisk refleksjon, og i en prosess fra mulighet til virkelighet, en bevissthet om selvet som den grunnleggende forutsetning for eget liv og eksistens.

Selvet blir hos S.K. både utgangspunkt og mål for individets liv og eksistens. Selvet utgjør det substansielle innhold i subjektiviteten. Ethvert menneske har et selv, i det minste som en medfødt mulighet. Her snakker S.K. også om et lavere og et høyere selv. Det lavere selvet må forstås som det selvet som kun forholder seg til sin jordiske og timelige tilhørighet mens det høyere selvet

---

31 Egidius, Henry, *Psykologisk Leksikon*, Aschehoug 2000( Bokforlaget Natur ock Kultur, Stockholm 1994)

32 Hansen, s.120,121.

tar innover seg den absolutte etiske fordring i dens idealitet med alt det innebærer. Det å bli et selv er altså en fordring som subjektet er seg bevisst som en oppgave og som et prosjekt som ligger i menneskets egen eksistens og som bestemmer mennesket i retning av en etisk og religiøs eksistens.

### 3.4 Eksistensen

Ved sitt eksistens begrep legger S. K. til grunn den forståelse av individualiteten, subjektiviteten og selvet som er beskrevet over. I eksistens perspektivet er det prosessen fra mulighet til virkelighet med de livsbetingelser som er gitt individet og subjektiviteten i selvet, som gjelder. Med eksistens begrepet legger S.K. også, i motsetning til samtidens ledende filosofi og kristendomsforståelse, avgjørende vekt på enkeltmenneskets ansvar for eget liv og på handlingen. Den etiske fordring som tolkes radikalt, absolutt og ideelt, i overensstemmelse med en sokratisk, platonsk og luthersk tradisjon (i luthersk tradisjon snakker man om guds lovs absolutte gyldighet) (muligens også Kant sitt kategoriske imperativ), blir hos S.K. det prosjektet som fremfor noe skal engasjere mennesket. Nettopp ved å gå inn under denne fordringen som ligger i selvet, som altså ikke er tenkt som en fordring utenfra, vil mennesket leve sitt liv i overensstemmelse med sin «natur», gitt i selvet. I følge Arne Næss og Jens Himmelstrup er nettopp begrepene Endelighet og Uendelighet nøkkelbegreper for å forstå S.K. sitt eksistensbegrep .

*«Himmelstrup mener man ser klarest hva Kirkegaard forstår ved ordet»eksistens«ved lesning av følgende sted (gyldendals utgave,s.80 i første bind) :»Men hva er eksistens? Det er hiint barn, som er avlet af det uendelige og det Endelige, det Evige og det Timelige, og derfor er bestandig strebende ...Kun systematikere og de Objektive have opphørt å være mennesker og er blevne Speculationen, der har hjemme i den rene væren». Himmelstrup tilføyer : dette er en forståelse av eksistens, som konsekvent fastholdes, Mennesket har som Ånd et Evighedsanlæg i seg, som det anerkjender, naar det handler under etisk Ansvar under bestemmelsen : Ånd. Men det er bundet til Timelighedens Vilkår. Derfor er det i «vorden» ,derfor er det etisk Stræben det høyeste udtryk for dets tilværelse -og ikke, som «Spekulationen» vil det : Den intellektuelle Kontemplation.»<sup>33</sup>*

S.K. legger altså til grunn at uendelighets bevisstheten ligger i selvet som en allmenn menneskelig erfaring, uten filosofisk å bevise den , noe som heller ikke ville være mulig etter

---

33 Næss,Arne ,Kirkegaard, Avsluttende uvitenskaplig etterskrift til « De Philosophiske Smuler» Pax forlag s. 30.

hans oppfatning. Ut fra bevisstheten om uendeligheten kan mennesket utvikle et religiøst forhold . Utfordringen for mennesket i dets eksistens blir å fastholde med samme gyldighet, timeligheten og uendeligheten. Den romantiske filosofi havnet som vi har sett, til tross for sin bestrebelse på en syntese, i en svermerisk subjektivism eller som i sitatet over viste, i en ufruktbar passiv kontemplasjon. Dette svekket eller i realiteten opphevet det endelige forstått som den gitte etiske ansvarlige virkelighet og gir en passivt, drømmende «eksistens» forståelse. Hegel sviktet i følge S.K. ved å ville skape en rasjonell total forståelse som i virkeligheten, selv om det etiske for han var en viktig kategori, opphevet det etiske forstått som enkeltmenneskets frie handling . I Hegel sitt filosofiske system undergraves enkeltmenneskets reelle sosiale, etiske og særlig eksistensielle tilstedeværelse i endeligheten. Ved Uendelighets følelsen eller bevisstheten kan mennesket vekkes til eller utvikle en ide-bevissthet etter samme mønster som hos Sokrates og delvis Platon. Mange har understreket denne siden ved S.K. sin filosofi og han er blitt kalt for : «Ideens dikter» av K. Hansen, eller » Guds spion» Adorno. For S.K. foreligger ideene som real virkelighet og er et uttrykk for det fullkomne og det guddommelige. All dypere rasjonell erkjennelse av verden og mennesket må skje i en kombinasjon av empirisk erfaring og følsomhet for ideens berøring av alle fenomener.

*«Thi hvor skulle man finne lise, når ikke i den uendelige ro , hvormed i nattens stillhet Ideen lydløst, helligt sagte og dog så mægtigt utfolder seg i dialogens rytme, som var det intet andet til i verden, hvor hvert skridt overveies og gjentages langsomt, ,høytideligt, fordi Ideerne selv ligesom veed, at der er tid og rumledd for dem alle..»<sup>34</sup>*

I forhold til den idealistiske tradisjonen fra Platon til og med den tyske filosofi er S.K ambivalent eller kritisk. Han slutter seg positivt til denne tradisjonen i den forstand at all rasjonell begreps forståelse av verden og mennesket er betinget av en reflektert, dialektisk ide bevissthet. Sann menneskelig eksistens har også som en av sine forutsetninger en ide bevissthet.<sup>35</sup> Derimot er han kritisk til denne tradisjonen på særlig to punkter : 1) Ideene lar seg ikke fullende i et avsluttet logisk system som endelig bestemmer verden og dens natur. Verden i dens totale tilstedeværelse kan ikke gripes og fastholdes i rasjonelle begreper av menneskets begrensede fornuft. I denne kritiske distanseringen støtter han seg til skeptisismen og senest I.Kant, men han utvikler også en selvstendig kritikk særlig mot Hegel noe jeg vil komme tilbake til i forbindelse med tro og fornuft i stadie læren. Både Platon, som han forøvrig tilkjenner stor

---

34 Kirkegaard, Søren, Samlede Verker Bind 1, s. 85.

35 Himmelstrup,Jens, *Terminologisk Ordbok*, samlede verker .Bind.1, s92.

betydning , og senere Hegel kritiseres her for sin spekulative idealisme. 2) Den idealistiske tradisjonen har ikke i sin filosofi maktet fullt ut, å bringe sammen det Uendelige dvs, Ideen med det Endelige, dvs. den historisk gitte fysiske , sosiale og etiske virkelighet og har havnet i en form for doketisme<sup>36</sup>.

S.K. mener selv å ha lagt grunnlaget for en reell syntese der ideen tvinges og begrenses, i den ironisk og dialektiske dobbelbevegelse, tilbake i det Endelige og konkrete, som en reell makt inn i den enkeltes eksistens. Dette er tenkt slik at den enkelte som i et gitt tilfelle står i en bestemt situasjon som avkrever beslutning og forut for handling må ta utgangspunkt i sin generelle virkelighetsforståelse, i situasjonen, i en ide og begreps analyse av situasjon og kontekst. Poenget for S.K. slik jeg forstår han er at ide refleksjonen aldri vil kunne avsluttes i betydning anbefaling av den absolutt ene sanne handling. Den rasjonelle ide analyse vil alltid måtte være en approksimasjon, dvs. kun tilnærmet sann.<sup>37</sup> Dette skyldes blant annet menneskets begrensede erkjennelses evne og dets gitte historiske identitet med alt det innebærer av begrensning av idealiteten. På dette punkt, i det jeg står i en situasjon som krever ide analyse og handling, mener S.K. at analysen må brytes før den er endelig fullført og bevegelsen og lidenskapen må overføres i vilje og handling. Ved denne handling, som vurdert ut fra ide og begreps rasjonalitet er prinsipielt relativ tilfeldig, og som også beskrives som et sprang dvs. en bevegelse som ikke fullt ut kan utledes av det foregående, skaper det eksisterende individ en syntese av det Uendelige og det Endelige. Ide virkeligheten føres ved selvet ,over i den reelle virkeligheten i en konkret handling med konkrete sosiale og etiske implikasjoner i den samfunns kontekst som individet befinner seg i. Dermed skapes den syntesen mellom den ideelle ideverden og den reelle verden som man i den tyske idealisme og romantikk hadde etterstrebet.

Som det fremgår av det foregående skapes denne syntesen av av det enkelte mennesket, primært blir den til innad i individet , i refleksjonen innad i subjektiviteten forholder subjektet seg til det Uendelige og det Endelige ,til Ideen og virkeligheten. I det handlingen effektueres på grunnlag av den indre syntesen settes Selvet, som innbefatter den indre dialektikk etterfulgt av den ytre handling. Den ytre handling er et resultat av den indre syntesen i Selvet. Samtidig er det bare en relativ relasjon mellom den ytre handlingen som endelig resultat og den indre syntesen. I den ytre endelige, historisk gitte virkelighet kan ingen handling være absolutt sann eller god. Så langt i forhold til det som er sagt over om Uendelighet, Endelighet ,Idealitet og Virkelighet kan vi si at for S.K. er denne indre refleksjonen og dialektikken i Selvet ett av kjennetegnene på en utviklet subjektivitet. Eksistens betegnelsen er allikevel eksklusivt knyttet til de enkeltksemplarer av

---

36 Himmelstrup, Jens, *Terminologisk Ordbok*, s. 93.

37 Himmelstrup, Jens , *Terminologisk Ordbok*, s.21-22.

menneskearten som praktiserer sin filosofi i konkret faktisk handling. Tenkning som ikke leder til faktisk handling er tom spekulasjon. For å illustrere den avgjørende linken mellom tenkning og levd liv sammenligner han samtidens pregløse kateter filosofer med Antikkens filosofiske originaler som praktiserte sin filosofi.<sup>38</sup> I den moderne spekulative filosofi, mener S.K. ,dyrket man følelsen og den rene tanke men ringeaktet det praktisk etiske liv som for han blir hovedkriteriet på en gyldig filosofi.

*«At eksistere tænker man er ingen ting, end mindre en kunst , vi eksisterer jo alle, men at tænke abstrakt det er noget. Men det i sannhet at eksistere , altså med bevissthet at gjennomtrenge sin Existens , paa een gang evigt ude over den og dog nærværende i den og dog i vorden ; det er sandelig vanskelig (..) handling i eminent forstand karakteriserer den spesifikt menneskelige eksistens» å handle i eminent forstand betyr her også en handling «i retning av inderlighet.»<sup>39</sup>*

Å eksistere er altså noe bare den enkelte kan gjøre. Det særegne ved å eksistere er videre som beskrevet over den lidenskapelige koblingen mellom den interne dialektikken i Selvet hvor individet griper og sammenholder idealitet og virkelighet samtidig som det fullfører teoretiseringen, i en og samme eksistens akt, over i etisk handling. Uten den siste konkrete handling forblir filosofen drømmende, estetisk i sitt eget tanke univers.

### 3.5 Friheten

Menneskets frihet viser seg først ved den eksistensielle ironi. Først ved denne erfaringen blir mennesket seg som individ bevisst friheten som en integrert del av ens egen subjektivitet ens eget selv. Friheten gir også mening til eksistensen i den forstand at kun når individet i sin subjektivitet og lidenskap på grunnlag av bevisstheten i selvet trer frem i handling, først da eksisterer mennesket i egentlig forstand.

*«For Kirkegaard er friheten kun en valgfrihet til å velge «seg selv», og friheten kan derfor karakteriseres som evnen til at velge det gode, eller : evnen til, i valget mellom godt og ondt, at velge det gode. Som den ovenfor nevnte uttrykksmåte « den sanne positive frihet» viser, er kjernen i Kirkegaards frihetsbegrep nemlig den moralske frihet , frihet som menneskets evne til å velge et liv og leve et liv båret av en etisk religiøs tankegang.»<sup>40</sup>*

---

38 Næss, Arne, *Kirkegaard, Avsluttende uvitenskapelig etterskrift ti «De Philosophiske smuler*, s.29.

39 Næss, Arne ., s. 29.

40 Himmelstrup, Jens, *Søren Kirkegaard Samlede Værker, Terminologisk Ordbog*, s.250

En radikal moderne libertinistisk frihet, tenkt som en absolutt og isolert individuell autonomi, ville være fremmed for S.K. Friheten er muligheten mennesket har ved sine eksistensielle valg å kunne virkeliggjøre skaperviljen som det kjenner i den etiske fordring. Friheten er et grunnleggende premiss og et postulat i S.K. sin antropologi som bygger på selvets dialektikk og som tillegges avgjørende betydning i hans filosofi om de ulike eksistensstadier. S.K. foretar også en bestemmelse av friheten forstått i en teologisk kristen kontekst, der friheten fremstår som en følge av skylden og synden. På dette punkt bryter han med det ortodokse lutherske syndsbegrep og hevder at først ved bruddet med gud oppnår mennesket friheten. Selv om frihetstanken for S.K. har den største betydning er han også oppmerksom på de begrensninger fysisk, sosialt og kulturelt som ligger i det å være et konkret menneske i en gitt historisk kontekst.

### **3.6 Sammenfatning**

På grunnlag av begrepene om individualitet, subjektivitet, selvet, eksistensen og friheten kan vi få frem noen av de viktigste grunnbegrepene han anvender i sin antropologi. Samlet sett gir de et bilde av det særegne ved den menneskelige eksistens slik S.K. oppfatter den. Som vist over griper begrepene over i hverandre, eksistens forståelsen har f.eks. som sin forutsetning de andre begrepene jeg har omtalt. Kritisk betraktet er kanskje de momentene han legger inn i selvet mest utsatt. At mennesket innad i sitt eget selv kommer i berøring med uendeligheten eller en opphøyet idealitet kan for det moderne mennesket oppleves som et spekulativt element i tråd med den idealistiske tradisjon etter Platon, Augustin, middelalderen og ikke minst for han den samtidige tyske idealisme og romantikk. Også eksistens forståelsen med kravet om den høyspente etiske idealisme, et punkt han utleder fra uendelighetsfølelsen i selvet, kan forstås som idealistisk, spekulativt, virkelighetsfjernt og kanskje inhumant, en kritikk jeg vil komme tilbake til under behandlingen av det etiske stadiet.

På den annen side er det ikke vanskelig å se den verdi hans filosofi, om individet, dets indre rom i subjektiviteten og selvet og hans forståelse av eksistensen, hadde og kan ha som motvekt til den filosofiske systemtenkningen, som sikkert er nødvendig i menneskets og samfunnets streben etter helhetsforståelse, men som samtidig truer med å redusere eller oppheve det individuelle menneskets liv. Hans antropologi slik jeg har beskrevet den så langt må kunne sies å være et godt gjennomtenkt og utfordrende forsøk på filosofisk og psykologisk å beskrive hva det innebærer å være et enkeltmenneske.



#### 4. STADIELÆRENS FORUTSETNINGER

Det er rimelig å anta at stadielæren har sine forutsetninger i flere forhold som kristen teologi, filosofien, diktning og personlige erfaringer og livskriser. Stadielæren kan betraktes som en slags moralfilosofi dvs. en form for tydeliggjøring av verdier og avgjørende valg det som enkeltmenneske bør eller kan søke og oppnå i sitt liv. Men stadielæren i dens egenartede fremstilling, i form av fiktive dikteriske skikkelser og typer, kan også leses som en slags dannelsesroman.

Hovedperspektivet som vi i vår forståelse av stadielæren må eller bør legge til grunn i vår forståelse av den er den subjektivitets og eksistens forståelse som S.K. har og som jeg har redegjort for i forrige kapt. om menneskeforståelsen.

Generelt var denne tiden sterkt interessert i historie. Store politiske og teknologiske omveltninger og revolusjoner hadde bidratt til dette fokuset. Klarere enn tidligere forstod man at også samfunnet, kulturen og menneskets forståelse av seg selv i stor grad endret seg som en del av den historiske utvikling. Også i kristendommen og jødedommens såkalte lineære tids begrep ligger en historisk utvikling til grunn som et grunnleggende premiss for all virkelighet.

I diktningen og en del av den religiøse litteraturen er det kanskje rimelig å hevde at «historiske utvikling» primært ble forstått og beskrevet som det enkelte menneskets psykologiske, sosiale og religiøse utvikling i et livshistorie perspektiv.

I mystikken og den lutherske pietismen, var det i den oppbyggelig litteraturen beskrevet ulike trinn i utviklingen frem mot en karismatisk, (evangelisk) kristendomsforståelse. I diktningen finner vi dannelses romanene som f.eks. Goethes Faust og senere Ibsens Per Gynt. Her beskrives og skildres i litterære skikkelser det enkelte menneskets dannelses historie. Gjennom kriser og valg fra ungdom til voksen utvikler det enkelte menneske en personlighet.

I filosofien var temaer som blir grunnleggende i stadielæren behandlet på ulik måte av samtidige filosofer. Av de mest betydningsfulle filosofene i S.K. sin nære samtid var det som sagt tidligere I. Kant og Hegel som hadde størst betydning for hans filosofi også i forhold til stadielæren. I. Kant hadde i sin transendentalfilosofi generelt hatt stor betydning for S.K. i hele hans tilnærming til filosofien som sannhet, men når det gjaldt stadielæren spesielt så var antagelig hans estetikk og ikke minst hans moralfilosofi av større betydning. Aller størst betydning for S.K. har nok, som også har kommet frem tidligere, Hegel hatt. Betydningen er flersidig, delvis er det en tydelig positiv påvirkning og likhet i begreper og metode, særlig i den første del av forfatterskapet, men først og fremst så har den store tyske filosofen fått en mer indirekte betydning som hovedmotstander til S.K.

## 5. DET ESTETISKE

I antropologien og beskrivelsen av selvets natur klargjøres de gitte forutsetninger mennesket har for sin legemlige, sjelelige og åndelig eksistens. I stadielæren slik jeg forstår den, ønsker han å tydeliggjøre som ideer og i form av typologiske rendyrkede og dikteriske skikkelser de ulike positive muligheter som livet i subjektiviteten gir. I den eksistensielle ironi våknet mennesket til selverkjennelse som utformer seg og setter seg i en bevissthet om selvet. I selvet lå også som jeg har vist, en absolutt fordring innenfra, om å vende seg mot verden og timeligheten for å realisere sin eksistens. Det er disse eksistensmulighetene S.K. organiserer som verdisystemer i en hierarkisk orden og som omtales som stadielæren.

Det første skriftet fra S.K. sin side hvor dette er hovedtemaet er det store bokverket *Enten-Eller*. I denne boken knytter han seg først, som nevnt i innledningen, til en musikalsk og særlig litterær tradisjon som har vært opptatt av en mer umiddelbar og sanselig estetiker type. Det tydeligste uttrykk for den sanselige estetikeren er det allikevel ifølge S.K., W.A. Mozart som har gitt i sin opera *Don Giovanni* (1787). Det er musikken og den stemning som den skaper og ikke litteraturen, heller ikke i form av poesien, som best beskriver den sanselige genialitet som denne estetikeren typen har utviklet som sin livssessens.

S.K. selv har mer interesse for den eleverte estetikeren typen som han også finner ansatser til i J. W. Goethes: *Faust*, (1773).

I dette avsnittet om det estetiske stadium og også i den etterfølgende behandling av det etiske og det religiøse, tar jeg utgangspunkt i hvordan to av de mest innflytelsesrike og anerkjente fortolkere av stadielæren beskriver denne. De to forfatterne er Knud Hansen og Valter Lindstrøm. Hver av dem er viktige bidragsytere til å forstå S.K. sin tenkning og ikke minst stadielæren og hver av dem behandler grundig de tre eksistens stadiene i egne avsnitt i sine avhandlinger eller beskrivelser av S.K. Av interesse er også at begge er teologisk og filosofisk orientert og at de derfor har en særlig interesse av å forstå og tolke han i en slik sammenheng. Men selv om begge har mye felles i sin bakgrunn og i sitt interessefelt så er de også ganske ulike. Hansen anerkjenner S.K. sitt geni, hans konstruktive forsøk og formsans men er grunnleggende kritisk, som vi skal se, til den kristendomsforståelse som S.K. formulerer. Lindstrøm derimot, som vi også skal se, gir i all hovedsak, med bare mindre reservasjoner, sin tilslutning til S.K. og argumenterer for berettigelsen av stadielæren som det også er hans hovedanliggende å gjøre rede for.

Min fremgangsmåte i det følgende blir at jeg beskriver de to sitt syn på de ulike stadiene, sammenligner dem og kommenterer delvis også ved å trekke inn andre forfattere. I beskrivelsen

av de to legger jeg, stort sett, deres egen disposisjon til grunn for også derved å tydeliggjøre likheter og ulikheter dem imellom.

### **5.1. K. Hansen, Estetikeren hos Søren Kirkegaard.**

I sin bok om Søren Kirkegaard organiserer Knud Hansen sitt kapt. om «Det Æstetiske»<sup>41</sup>. rundt tre særtrekk. Estetikeren, eller den estetiske eksistens kategori kjennetegnes ved: nihilisme, erindring og tungsinn.

#### **5.1.1 Estetikeren som nihilist**

Grunnleggende betraktet er estetikeren nihilist. Det er naturlig for mennesker å bli en integrert del av det samfunnet de lever sitt liv innenfor. Ytre sett gjør også estetikeren det i noen grad men indre sett, i lys av S.K. sitt radikale eksistens begrep, tar ikke estetikeren i egentlig forstand del i dette fellesskapet som har sitt grunnlag i moralen og etikken. Estetikeren, i sin rene form som, ideal og type, forholder seg ikke etisk til den gitte virkelighet han eller hun tilhører og hverken bekrefter eller bidrar ved egne valg til de etiske normene som konstituerer fellesskapet. Slikt sett bidrar ikke estetikeren til samfunnets positive moralitet men tvert i mot ved sin estetisk bestemte eksistens undergraver han denne og inntar derfor prinsipielt en nihilistisk posisjon. Nihilismen kommer tydelig frem i det såkalte «ekstatiske foredrag» (tenkt som estetikerens bekjennelsesformular) som har følgende innledning:

*«Gift deg, du vil angre det, gift deg ikke, du vil angre det også, gift deg eller gift deg ikke du vil angre begge deler. Enten du gifter deg, eller du ikke gifter deg, du vil angre begge deler. Le av verdens dårskaper, du vil angre det, gråt over den, du vil også angre det, le av verdens dårskap eller gråt over den, du vil angre begge deler, enten du ler av verdens dårskap eller du gråter over den, du angre begge deler. Tro en pike, du vil angre det, tro henne ikke, du vil angre begge deler, enten du tror en pike eller du ikke tror henne, du vil angre begge deler. Heng deg, du vil angre det, heng deg ikke, du vil også angre det, heng deg eller heng deg ikke, du vil angre begge deler, enten du henger deg eller du ikke henger deg, du vil angre begge deler.»*<sup>42</sup>(oversatt til norsk).

I følge Hansen bruker S.K. her Enten-Eller, om estetikeren på en måte som tydelig viser forskjellen mellom det estetiske og det etiske.<sup>43</sup>

---

41 Hansen, . s. 44-74.

42 Hansen, . s. 44

43 Hansen, . s. 44-45.

Hansen mener dette også kan forstås indirekte som en polemikk mot Hegel. Hegels dialektiske tenkemåte med tese, antitese og syntese ble av denne forklart som selve grunnstrukturen eller formingsprinsippet i all virkelighet. Ethvert fenomen eller tenkt utsagn må tenkes som en tese som kun kan forstås og gi mening i lys av en antitese som igjen leder til en mediering hvor motsetningen mellom tese og antitese oppheves i en syntese. Syntesen, som må forstås som en ny tese, gir kun mening i lys av sin antitese som etterfølges av en ny mediering osv. S.K. mener at denne tenkemåte dypest sett opphever etikkens absolutte fordring om i lidenskap å velge et Enten -Eller. I det virkelige liv, i motsetning til det hegelske tanke univers, går det tydelig frem at det er en absolutt motsetning mellom å gifte seg eller ikke å gifte seg og mellom å henge seg eller ikke. Den etiske fordring som byder mennesket til handling og eksistens gis ikke plass i den Hegelske helhetsfilosofi med sitt innebygde medieringsprinsipp. Utsagnet over kan indirekte også forstås fra S.K. sin side som en krass kritikk av Hegels metode og de konsekvenser denne får for menneskeforståelsen og etikken. I sitatet beskrives en reservasjon og likegyldighet i forhold til det etiske valg som ligger som en grunn komponent i den estetiske livsholdningen og som i sin konsekvens fører til livskriser og i ytterste fall selvutslettelse. At estetikerens, som vist over, dypest sett undergraver sin egen eksistens er et kritisk perspektiv sett fra etikkerens ståsted, som estetikerens ikke selv legger til grunn. I en gitt situasjon som krever handling og eksistens vil estetikerens tendensielt, ideelt og i egentlig forstand bli stående i en Enten -Eller refleksjon over mulighetene. Eller hvis det «velges» så velges det ikke i etisk forstand. Estetikerens forholder seg altså også til Enten-Eller muligheten men velger seg hverken inn eller ut av situasjonen og holder seg ved refleksjonen i denne mulighets sfæren. Det er i denne refleksjonen, innad og utad og i de muligheter som viser seg at estetikerens finner den positive stemningen og livsfølelsen som han eller hun søker. Den lidenskap som eksistensen krever får hos estetikerens sitt særegne uttrykk i refleksjonen og engasjementet i situasjonen men den er alltid grunnleggende fragmentarisk, svermerisk og uten det alvor og krav om kontinuitet som den etiske beslutning krever. At estetikerens som idealisert type ikke har det etiske alvor som etikkerens krever betyr ikke uten videre en overfladiskhet . Den eleverte estetikerens, bortsett fra den mer vulgære sanselige Don Juan typen ( som mer intuitivt og sanselig berører ideen), kjenner ideen og lidenskapen og kan derfor inspirere, som kunstnerens og reflektere og kommunisere og tidvis vise et sterkt engasjement.

*«Når etikkerens i den andre delen av Enten -Eller taler om mennesker med en personlighet uten energi så gjelder dette ikke estetikerens. Estetikerens har på sin måte like mye lidenskap som etikkerens, bare i en annen retning. Etikkerens er lidenskapelig i valget og i den energi hvormed han*

*fastholder det valgte, estetikerer er lidenskapelig i ikke å velge og i den energi hvormed han tilstreber å bevare seg selv som et intet utenfor tilværelsen.»( oversatt til norsk)<sup>44</sup>*

Men den passiviteten i forhold til det etiske engasjement betyr ikke mangel på lidenskap og uengasjerhet.

*«I alminnelighet lar han alt passere uten at det gjør inntrykk på han, men så kommer det plutselig noe som griper han, en idee, en situasjon , et smil av en ung pike, og så er han med , for likesom han ved visse anledninger ikke er med så er han ved andre anledninger med på alle måter. Overalt hvor det skjer noe er han med. Da bærer han seg ad som han pleier å gjøre ,,,, når begivenheten er forbi står han atter på gatehjørnet og ser på verden.»( oversatt og forenklet).<sup>45</sup>*

Sett i lys av S.K. sin eksistens forståelse hvor mennesket i sitt liv skal virkeliggjøre selvets syntese av uendelighet og endelighet i et etisk alvor, blir estetikerer stående i en umoden, fantasi og forestillings bestemt forhold til verden og sin egen individuelle eksistens. Betraktet ut fra begrepene mulighet og virkelighet befinner estetikerer seg, kan vi kanskje si, i ubalanse på mulighetssiden, ideelt betraktet. Det er denne vegringen og mangel på vilje til sosialt og etisk ansvar som gjør det berettiget å bruke betegnelsen nihilist om estetikerer. Denne mangel på etisk engasjement fører også, grunnleggende sett, til sosial isolasjon og fremmedgjøring fra fellesskapet. Estetikerer tar ikke entydig stilling og blir derfor, sett fra gruppens side, vanskelig å forstå, plassere og forholde seg til.

### 5.1.2 Estetikerer og erindringen

Erindring er betegnelsen på et fenomen beslektet med hukommelsen. Erindren er hos S.K. mer den anvendelsen av erindrings evnen som estetikerer utvikler i sitt møte med virkeligheten. Både hukommelsen og erindringen forholder seg i utgangspunktet til noe som har skjedd.

Hukommelsen har allikevel hos S.K. en helt annen funksjon enn erindringen. Hukommelsen er mekanisk eller fotografisk registrerende. Erindringen forholder seg også til det foregående men på en annen måte og for estetikerer med en annen hensikt. Til forskjell fra hukommelsen som enkelt registrerer det som har funnet sted og som derfor lettere kan formidles utad så er erindringen vanskeligere eller umulig å meddele andre på grunn av dens sterkt personlige og

---

<sup>44</sup> Hansen, s. 46-47.

<sup>45</sup> Hansen, s. 51.

subjektive karakter. I erindringen griper subjektet beslutsomt tilbake til det som har funnet sted og løfter ut en stemning som det deretter relativt fritt ved hjelp av hukommelsen og en kreativ forestillingsevne redigerer, modifiserer og omskaper til en av estetikerens ønsket opplevelse eller erfaring. Ved aktivt i erindringen å gå inn og omskape det hukommelsen ville ha meddelt inntreffer også en glemsel av det foregående og i særdeleshet det ubehagelige forstått som det etisk krevende og utfordrende.

*«Erindring og glemsel blir da for estetikerens de midler hvormed han forhindrer virkeligheten i å få reell betydning. Han gjør i glemselen og erindringen virkeligheten uendelig ved å gjøre den problematisk, eller som det også kan uttrykkes, han skaper selv den virkelighet han ønsker å forholde seg til. Erindringen er det poetiske fjernsyn, kraften til å fjerne og bringe på avstand.»<sup>46</sup>*

*«Å trylle det forbigangne til seg er ikke så vanskelig som å trylle det nærmeste fra seg for erindringen. Dette er egentlig erindringens kunst i andre potens. Det er denne forskyvningsevnen til å gjøre det nærværende uvirkelig og deretter nyte det i erindringen som en høyere virkelighet som også Johannes Forførelsen er en mester i.» (oversatt til norsk).<sup>47</sup>*

For estetikerens er virkeligheten slik den møter han eller henne ofte for brutal og vanskelig å forholde seg til som etisk utfordring derfor brukes erindringen aktivt for å tilintetgjøre den realsituasjonen som egentlig foreligger. Som erstatning for den etiske eksistens kan erindringen bidra til en positiv livsfølelse på estetikkens premisser som er den virkelighets sfære estetikerens lever sitt liv innenfor rammen av. Erindringen tjener til å bevare det positive i det foregående ved å trekke fra og legge til men også til å øke styrken og intensiteten i det ved erindringen opplevde.

*«Som forsterkelsesmiddel formår erindringen å gripe en enkelhet i en opplevelse og forandre den til en verden av poesi, rikere og lykkeligere enn noe som noensinne er opplevet i virkeligheten, og ved sin allianse med glemselen formår den på samme måte å frigjøre seg fra hva som eventuelt knytter seg av ubehageligheter til en opplevelse.» (oversatt til norsk)<sup>48</sup>*

I erindringen og selvrefleksjonen slutter estetikerens seg sammen i subjektiviteten som i en borg mot den ytre verden, uten etiske berøring med tilværelsen, dennesidigheten. Hukommelsen er tidsbundet og følger kronologi prinsippet men erindringen er tidløs og uendelig og kan gi

---

46 Hansen, s. 57

47 Hansen, s. 57.

48 Hansen, s. 58.

følelsen av høyhet og inspirasjon ved at den ser bort fra det tilfeldige og fester seg ved det vesentlige. Sett kritisk fra etikerens side, har estetikerens ingen etisk hukommelse og får eller skaper derfor ingen kontinuitet i sitt liv. Hans streben etter ideen har nytelsen som mål og ikke plikten, det etiske og sosiale ansvar som er den høyeste eksistensformen.<sup>49</sup>...

### 5.1.3 Estetikerens tungsinn

Både ved erindringen og ved tungsinn er det en splittelse mellom estetikerens og den virkelighet som omgir han. Det foreligger en dyp splittelse mellom på den ene side det indre liv i subjektiviteten og på den andre siden det ytre liv som ethvert menneske må være en del av. Det utvikler seg en inkommensurabilitet mellom den indre og den ytre verden. I erindringen søker han seg bort fra konflikten ved å skape en indre forsonet, fredelig og mer opphøyet verden. I tungsinn står han i mer direkte berøring med virkeligheten.<sup>50</sup>

På grunnlag av det som er sagt i det foregående om nihilismen og erindringen, erfares verden som meningsløs, uten innhold og kjedelig. Kjedsomheten, tenker estetikerens, seg som en slags naturtilstand siden Adam og de første mennesker. Følelsen av tomhet og intethet i forhold til den gitte historiske og sosiale virkelighet beskrives som demonisk og panteistisk. Det panteistiske ligger i, at for estetikerens gjennomtrenger og farger intetheten og tomheten alt i den gitte ytre virkelighet. Estetikerens forholder seg ironisk og spottende til den gitte substansialitet men ønsker seg også fremfor alt, hvis gudene ville, å ha latteren på sin side.<sup>51</sup> I sitt indre er nemlig estetikerens ikke helt løsrevet fra verden, derfor er det slik at det han spottet elsker han samtidig, i dypere forstand. Den verden han tar avstand fra trekkes han samtidig mot med en potensert empatisk, euforisk og ekstatisk kjærlighet.

Dette forstår jeg slik at hos estetikerens er følsomheten og empatien, som positiv livsfølelse, svulmende og ekstatisk men samtidig punktuell uten kontinuitet, tilfeldig og kun som et moment innenfor rammen av tungsinn og fortvilelsen. Men gleden er ikke ekte fordi den ikke er ansvarliggjort og bestemt innenfor rammen av det etiske, gledesutbruddet har ikke en etisk kontekst.<sup>52</sup> Av estetikerens selv oppleves lidenskapen som renere og mer intens enn hos andre. Men selv om estetikerens kan kjenne en svulmende glede og ofte, sett utenfra, blir forstått som lettlivet, munter og underholdende, så er det allikevel tungsinn, følelsen av tomhet og meningsløshet, som bærer hans eller hennes indre liv.

---

<sup>49</sup> Hansen, s.60-61.

<sup>50</sup> Hansen, s. 61.

<sup>51</sup> Hansen s.63.

<sup>52</sup> Hansen, s. 64

*«Jeg kommer fra et selskap hvor jeg var sjelen, vittighetene strømmet ut av min munn, alle lo, beundret meg, men jeg gikk.....bort og ville skyte meg.»( oversatt til norsk)<sup>53</sup>.*

*«Min sjels giftige tvil fortærer alt. Min sjel er som det døde hav ,over hvilket ingen fugl kan flyve., når den er kommet midtveis synker den matt ned i død og undergang.»(oversatt til norsk)*

54

Dette indre tungsinn og fortvilelsen i kombinasjon med et til tider (tilsynelatende) livlig ytre er, slik S.K. ser det, karakteristisk for estetikerens. Fortvilelsen, som er tungsinnets psykologiske uttrykk, setter seg og blir varig, paradoksalt nok fordi den ikke radikalt nok fullføres i negasjonen av det endelige, slik jeg tidligere har vist og fordi ikke estetikerens i egentlig forstand velger å bli en del av det fellesskapet han eller hun tilhører.<sup>55</sup> Estetikerens i *Enten-Eller* forklarer tungsinn og fortvilelsen som angst for ånden. Alle mennesker er fra barndommen av bestemt av umiddelbarheten, det føler seg ett med den verden det er en del av. Etterhvert modnes den unge og ånden gjør seg gjeldende,(ånden forstått som en del av selvet). Ved ånden vekkes og løsrives den enkelte fra det dennesidige og blir seg bevisst som personlighet med en absolutt, evig gyldighet.

*«Så snart ånden gjør seg gjeldende , skjer det en reaksjon imot det jordiske, den tilstreber å samle seg ut av den jordiske adspredthet og forklare seg selv.»<sup>56</sup>*

Estetikerens ser det ikke selv, men det er denne modningsprosessen frem mot den ansvarliggjorte personlighet som han ikke fullfører eller ønsker å fullføre. Et stykke på vei har estetikerens rett når han kommer frem til fortvilelsen over det positivt gitte men feilen er at han ikke gjennomfører og når frem til den åndelige modning, men blir i fortvilelsen og tungsinn. Tungsinn er en naturlig del av den estetiske livsform på samme måte som den spontane og punktuelle, potensierte gleden og lysten er det.

Det som også er felles for de ulike estetiker typer, er at refleksjonen har satt seg og at idealiteten og dermed også ånden har delvis gitt seg til syne dvs. er synliggjort som en relativ normativ instans innad i selvet, overfor den nære timelige empiriske virkelighet.

Det er selvets ideale bestemmelse, slik S.K. ser det, at mennesket skal realisere seg selv i en

---

53 Hansen s. 64-65.

54 Hansen s. 65.

55 Hansen s. 66

56 Hansen s. 67



høyere etisk bestemt eksistens. Men denne åndens tilsynekomst i subjektiviteten ved refleksjonen kan møtes på ulik måte, av det enkelte mennesket. Det er her S.K. skiller mellom to estetiker karakterer. Den sanselige og den «åndelig» utviklede estetiker.

Keiser Nero er en demonisk sanselig og grusom estetiker type. Nero levde fra ungdommen av et utsvevende liv med festing og utskeielser. Ånden trenger seg frem, eller viser seg på et eller annet tidspunkt, men fortrenses av Nero, til fordel for en intensivt jakt etter nytelsens gleder. En underliggende angst for ånden trigger frem, hos Nero, mer og mer en utagerende grusomhet og lyst utfoldelse i og ender i total galskap. «*åndens hysteri*».<sup>57</sup>

Den andre formen for tungsinn kaller han et aristokratisk tungsinn, som står for en mer elevert og åndelig utviklet estetiker type.<sup>58</sup> Ut fra ideen, idealiteten og refleksjonen har denne estetikeren erkjent forgjengeligheten og tomheten i denne verdens gleder og søker ikke den sanselige lyst som Nero, men han :

«*..forblir i det umiddelbare og beruser seg i sin egen fortvilelse*»<sup>59</sup>,

og er derfor estetiker. Fortvilelsen grunner seg nå på en resignasjon som har gitt opp muligheten for å finne tilfredshet i de mange ting, i det positivt gitte, i endeligheten. Dette ståsted gir estetikeren en form for erkjennelses overlegenhet ved å ha erkjent det mangelfulle, tomheten ved det nærværende som sådan. I refleksjonen og ut fra ideen, som han flyktig berører, har han øye for det mangelfulle og det begrensede ved det nærværende. Det er denne absolutte likegyldigheten, en livsfølelse hvor han er løftet over bindingen til det nærværende, som gir en form for tilfredshet og av og til en rus følelse.

«*Han destillerer livsglede ut av tungsinnets bitterhet*» (oversatt til norsk)<sup>60</sup>

Denne livsgleden gir en forsterket sympati og inderlighet som nærmer seg beruselsen men den er i egentlig forstand lukket og begrenset innad i subjektiviteten selv om den kan vise seg som overstrømmende utad. Tungsinnen i kombinasjon med refleksjonen kan fremstå som uhyre intellektuelt sofistisert og egner seg, i sammen med livligheten godt til å sjarmere, også det svake kjønn.

Kanskje nettopp lidenskapen og den høyt utviklede refleksjonen gjør at S.K. har en uttalt svakhet for denne eksistenstypen som i dialog med etikeren i *Enten-Eller* fremstilles på en relativt sympatisk måte. Estetikeren er også i sin høyest utviklede form ulykkelig. Ulykkefølelsen kommer av at han i sin innovervendte subjektivitet er adskilt fra det liv som han eller hun i det ytre deltar i. Nærværet i nåtid oppgis tidlig, senere uttørkes også erindringen (fortid) og håpet

---

<sup>57</sup> Hansen, s. 68,69.

<sup>58</sup> Hansen s. 69-74.

<sup>59</sup> Hansen, s. 69

<sup>60</sup> Hansen, s. 71

(fremtid) og selv om det ikke er mulig å eksistere i en slik tilstand så er dette endemålet for en radikalt og konsekvent utviklet estetiker, som i egentlig forstand er døende eller død for verden og som også ville ha vært verdens ulykkeligste menneske, slik S.K. ser det <sup>61</sup>

Estetikerens griper ikke muligheten for et høyere liv når ånden idealiteten viser seg, han fullfører ikke resignasjonen. Relativiseringen av det endelige ved ånden og idealiteten blir ikke etablert eller «instituert» i personligheten. Selv om han ikke finner glede ved det nærværende blir han allikevel stående i det umiddelbare ved å dyrke tungsinnen som kun har sin gyldighet i relasjon til det endelige. Estetikerens fortvilelse og euforiske glede er ikke ekte lidenskap og glede men tjener kun som substitutter i forhold til det etiske og det estetiske.

## **5.2 V. Lindstrøm, Det estetiske hos Søren Kirkegaard**

I sin bok : «Stadiernas Teologi» fra 1943<sup>62</sup>, legger Lindstrøm til grunn at for S.K. er gudsforholdet nedlagt i menneskets natur eller eksistensform<sup>63</sup>. Hansen beskriver åndens tilkjenneivelse i selvets andre syntese som en bevissthetsutvidelse hos personen som fra nå av innbefatter uendeligheten og idealiteten. For Hansen blir således idealiteten et grunnbegrep i hans forståelse av S.K. og sikkert også med rimelig grunn. Samtidig er fokus på idealiteten også strategisk fra Hansens side som i sin bok nettopp i forhold til idealiteten og den Platonske tradisjon har avgjørende kritiske innvendinger mot S.K. Lindstrøm velger tydeligere å beskrive bevisstheten i selvet om det uendelige og det absolutte som et uttrykk for guds nærvær. For S.K. er gud nærværende innenfra, i selvet, som bevissthet og ånd er gudsrelasjonen gitt. Gud er ikke forstått som en utvendig definert objektreasjon men som den grunnleggende forutsetning som menneskets eksistens utgår fra<sup>64</sup>.

I sak, vil jeg tro, er Hansen og Lindstrøm stort sett enige i sin beskrivelse av gudsforholdets innvendighet og tilstedeværelse i selvet men ordvalg og begrepsbruk varierer noe. Det er vel også rimelig å hevde at av de to er Lindstrøm mer bestemt på å plassere S.K. i teologisk forståelsesramme. Når Hansens bok om S.K. har tittelen *Ideens Digter* og Lindstrøm skriver om «Stadiernas Teologi» så indikerer dette også et slikt syn. Gudsrelasjonen som S.K. knytter an til menneskets uendelighets og ånds bevissthet, oppfattes videre som en fordring til mennesket om å realisere sin eksistens og denne fordringen kan forstås eller tolkes sett fra menneskets side som en eksistensform i retning av det estetiske, etiske og det religiøse, selv om det først i det etiske og religiøse er snakk om et egentlig personlig gudsforhold basert på menneskets frie valg.<sup>65</sup>

---

61 Hansen s.72-73.

62 Lindstrøm, Valter, *Stadiernas Teologi, en Kirkegaard studie*, Lund, Håkan Ohlsons Boktryckeri 1943. s.1-366.

63 Lindstrøm, s.18,-

64 Lindstrøm, s.45,51 ,,,.

65 Lindstrøm, s. 30,46,47.

Lindstrøm hevder altså tydeligere enn Hansen at stadielæren har et teologisk didaktisk siktemål. Ved bruk av sitt pseudonyme forfatterskap og ved fremstilling av idealiserte karaktertyper legger S.K. til grunn, i følge Lindstrøm, at kristendom ikke kan formidles som en objektiv lære men kun indirekte som eksistensmeddelelse ved at leseren identifiserer seg med typene og eksistenserfaringene knyttet til de ulike verdisfærene.<sup>66</sup>

I det følgende vil jeg klargjøre hva jeg mener er det sentrale i Lindstrøms beskrivelse av det estetiske stadiet. Jeg bruker samme fremgangsmåte som over i forhold til Hansen. I Kapt. om «Det estetiska stadiet»<sup>67</sup>, behandler Lindstrøm emnet. Her følger jeg hans hoved disposisjon og trekker ut og kommenterer hva jeg mener er de vesentligste momentene. Hensikten er også å vektlegge sterkere det særegne hos Lindstrøm i forhold til Hansen. Underveis sammenligner jeg også på noen punkter Lindstrøm og Hansen. Deretter vil jeg som en oppsummering av det estetiske stadiet komme med en enkel sammenfatning og noen kritiske vurderinger.

### 5.2.1 Det estetiske og den romantiske Ironien

Det estetiske utvikles hos S.K. på grunnlag av en kritisk analyse av hva han mener er en nytelsessyk tysk romantisk poesi. Med utgangspunkt i J.G. Fichte sin filosofi om det «allmektige» skapende jeget, hadde de tyske romantikerne ved hjelp av ironien negeret hele den historisk gitte etisk forpliktende virkelighet. Romantikerens jeg eller selv blir for abstrakt og besitter ikke den historiske og etiske konkretisjon. Derfor har han heller ingen kontinuitet i eget liv. Etter S.K. sin mening sammenblandes det empiriske selvet og det evige selvet hos disse. Det empiriske jeget får ikke den egenverdi det skal ha og resultatet blir en mangel på kontinuitet. Den etiske konkretisering erstattes med det stemningsfulle og tilfeldige, men grunnstemningen er kjedsomhet. I forholdet mellom mann og kvinne stiller romantikken seg kritisk til den gitte moralske sedelighet og sikter derfor, slik S.K. ser det, mot å oppheve det åndeliges kontroll over følelsene og det sanselige.

Estetikeren eksisterer dypest sett i en selvkonstruert drømmeverden men har, i sin mer reflekterte form, allikevel gjennomskuet som umulig, menneskets tendens til å søke sin dypeste livslykke i de endelige mål som utdanning, giftemål, sosial posisjon, rikdom osv. Han møter de dennesidige lykkestrebere med forakt og latter men utfordres innenfra av tomhet og fortvilelse. For estetikeren blir det en søken etter opplevelse og lykke ved stadig å variere seg selv men også ved å unngå varige sosiale og etiske forpliktelser.

---

<sup>66</sup> Lindstrøm, . s, 147,173

<sup>67</sup> Lindstrøm , s. 181-220.

*«Ikke noe livsmoment bør få større betydning enn at man umiddelbart kan glemme det. Man må derfor ikke la seg binde av noe livsforhold.»<sup>68</sup>(oversatt til norsk).*

Sammenlignet med Hansen er det generelt naturligvis mange likheter i beskrivelsen av det estetiske. I forhold til estetikerens sammenheng med de tyske romantikerne og den tyske romantikk som ide strømning så har begge forfatterne dette momentet med men det kan se ut som om Lindstrøm vektlegger denne relasjonen sterkere enn Hansen. Styrken i Lindstrøms perspektiv er kanskje at S.K. sin estetiker forståelse får en tydeligere filosofi og kulturhistorisk plassering. Hansen på sin side går kanskje lengre, i sin beskrivelse av det estetiske, i retning av å skyve tyngdepunktet nærmere de erfaringer med estetikerens som S.K. selv hadde og som av S.K. selv er tenkt å ha universell gyldighet, noe som også er et grunnperspektiv av stor interesse.

### 5.2.2 Det umiddelbare mennesket

*«Det estetiske i et menneske er det , hvormed han umiddelbart er det, han er»<sup>69</sup>.*

Mennesket lever estetisk når han lever av og ved de naturlige forutsetninger han som enkeltmenneske besitter. Utvikler sitt talent, følger sine interesser, utøver sin sosiale rolle, nyter sin rikdom osv. Poenget er at disse verdiene ikke i seg selv er negative men at de blir ufullstendige fordi de ikke er bestemt av er ånden. Estetikerens grunnleggende og gjenkjennelige posisjon, i forhold til S.K. sin antropologi, er at han ikke er bestemt som ånd. Estetikerens vil ikke velge seg selv i sin evige gyldighet slik selvet fordrer det av han. Istedenfor å velge gud skaperen som det absolutte velger han ett eller annet av det skapte og forholder seg til det som det absolutt gyldige.

Estetikerens «valg» er antagelig å forstå på to nivåer, på nivå en er estetikerens kun en mindre reflektert praktiserende estetiker mens han på nivå to er en estetiker som bevisst har «valgt « sin posisjon. Det å velge er på den annen side etter sin ide en etisk eller religiøs bestemmelse som er knyttet opp mot begrepet kontinuitet og blir derfor ikke helt dekkende innenfor den estetiske verdisfære<sup>70</sup>. Nytelsen er den grunnverdi estetikerens orienterer seg ut fra eller frem mot<sup>71</sup>. Nytelsen har mange former og varierer fra den simpleste sansetilfredsstillelse til den gjennomreflekterte tenker og den fortvilende som også nyter sin egen fortvilelse.

---

<sup>68</sup> Lindstrøm, V. s. 184.

<sup>69</sup> Lindstrøm ,V, s 185-86

<sup>70</sup> Lindstrøm, V. s. 46,47.

<sup>71</sup> Lindstrøm, V. s. 187.

Grunnproblemet, sett fra S.K. sin side, slik Lindstrøm forstår han, er at estetikerens ikke lar ånden, forstått som guds skapervilje, få gripe inn og omdanne sitt liv. For S.K. er selv den åndrikeste filosof og dikter åndløs så lenge han ikke forplikter seg absolutt i forhold til skaperviljen slik denne gir seg til kjenne ved ånden i selvet. Estetikerens forblir også derfor indifferent i forhold til det etiske. Det etiske enten-eller har ingen gyldighet, ved fantasien og refleksjonen utsettes eller oppheves valget som den etiske fordringen krever. Det utilfredsstillende i estetikerens posisjon viser seg også ved den avhengighet han har av de ytre forhold. Lykken er betinget av ytre forhold og baserer seg på en utvendig dialektikk istedenfor den for eksistensen sanne, innvendige dialektikk i selvet.<sup>72</sup>

Det adekvate uttrykk for den estetiske eksistens i forhold til tiden er momentet eller øyeblikket. Hos etikerens og den religiøse er tiden uendelig, forstått som den uendelige kontinuitet og sammenheng og er av største interesse. Hos estetikerens har ikke kontinuiteten samme gyldighet, øyeblikket, den fengslende opplevelsen og stemningen i nuet blir hans tidskategori. I forhold til tiden og den historisk gitte virkelighet blir derfor hans eksistens fjærlett. Den umiddelbare estetiker er, fordi han ikke er bestemt av ånd, derfor formet av den sjelelige og legemlige syntese, av timeligheten.

Guds skapervilje som har gitt seg til kjenne ved ånden og det absolutte i sjelen er ikke realisert hos det umiddelbare mennesket. Prinsipielt er en slik eksistens sett fra åndens side et liv i synd, ikke fordi det timelige i seg selv ikke er ønsket av gud men fordi dette ikke er bestemt av ånden som det etiske, utledet av guds skapervilje<sup>73</sup>. I sin ytterliggående form vil estetikerens også nyte tilintetgjørelsen av det sedelige og det etiske. På dette punkt negeres ånden, i refleksjonen, av sanseligheten som gjøres til det absolutt gyldige. Derved oppheves kristendommens dialektikk hvor ånden negerer sanseligheten.<sup>74</sup> At ånden i kristendommen negerer sanseligheten er ikke av S.K. forstått som en fornektelse av eller ringeakt for denne men som en underordning av sanseligheten under det etiske.

Også under dette avsnittet om estetikerens som den umiddelbare er det mange likheter mellom Hansen og Lindstrøm. Av forskjellene mellom de to synes jeg at Lindstrøms teologiske perspektiv også her tydeligere kommer frem blant annet ved å relatere den umiddelbare i forhold til guds skapervilje og ved å trekke inn synds begrepet. Også tidsforståelsen bruker Lindstrøm på en annen måte og får dermed klarere frem det temporære, punktuelle og tilfeldige hos estetikerens sammenlignet med etikerens. Hansen på sin side får kanskje tydeligere frem umiddelbarheten og

---

<sup>72</sup> Lindstrøm, V. s. 189.

<sup>73</sup> Lindstrøm, V. s. 191

<sup>74</sup> Lindstrøm, V. s.192-193.

forståelsen av de to estetiker typene, den sanselige Nero og den aristokratiske mer intellektuelle og reflekterende estetikertypen..

### 5.2.3 Estetisk moral og religiøsitet

Når den estetiske livs sfære bestemmes som S.K. gjør, blir det vanskeligere å knytte estetiker til en bestemt sosial type. Ikke bare den lettlivede eller den moralsk uansvarlige og drømmende kunstneren men også den tilsynelatende moralske og religiøse besteborgeren kan, ut fra de ovenfor beskrevne kriterier, i dypere forstand være estetiker. En gruppe av disse er de mennesker som baserer sitt liv på åndelig forstandighet, klokskap og sannsynlighets beregninger. Den komparative og konvensjonelle moral baserer seg på en sammenligning med de andre og med det nærværende timelige som øverste norm. Det evig, guds bydende absolutte fordring er ikke med i regnskapet. Resultatet blir fargeløs middelmådighet som blir en form for avgudsdyrkelse og nyhedenskap.

*«En såre innskrenket alvorlighet, en hensiktsmessighet, en ussel teologi, som mange mennesker dyrker som en avgud og som krever enhver uendelig streben som sitt offer.»<sup>75</sup> (oversatt til norsk).*

*«Den største fare et menneske kan ta del i, består i at hun frigjør seg fra det evige og derfor visner i forstandighet, utdør i forherdelse og av-sjeles i åndløshet.»<sup>76</sup> (oversatt til norsk).*

Den beregnende klokskapen, som på S.K. sin tid, etter hans mening omfattet det «gode kristne borgerskap», er egentlig i en bevegelse bort fra gud og er en form for nyhedenskap, mens den Sokratiske, etiske religiøsitet, beveget seg mot gud. Den umiddelbare undringen, en undren som innebærer både frykt og glede og som er basis i ethvert gudsforhold, har gått tapt i denne åndelige forstandighet som kun forholder seg til det timelige. I den estetiske religiøsiteten etterstrebes det alltid et umiddelbart forhold til gud i det ytre. Denne religiøsiteten kan ha ulike former. Guds forholdet kan tenkes som et naivt ønske om å stå i forhold til den høyeste, men ubestemte makt som man aner<sup>77</sup>. Fantasien, men også diktningen og mytene kan gi sublim bilder til næring for denne i seg selv positive men umodne religiøsiteten. S.K. tenker seg denne formen for religiøsitet som tidløs og universell, historisk og som et utviklingsnivå i den enkeltes liv.

En annen form, forstått som mer utviklet enn den ønskende, er en religiøsitet hvor den søkende

---

<sup>75</sup> Lindstrøm, V. s 195

<sup>76</sup> Lindstrøm, V. s.195

<sup>77</sup> Lindstrøm, V. s.198

forstår seg selv som strebende, bidrags ytende mot eller til den opphøyde makten.<sup>78</sup> Den høyeste makt forblir allikevel også her ukjent og undringen og fortryllingen svekkes etterhvert.

Undringen kan for den reflekterte og beleste gå over i verdenshistorisk vidd og innsikt og gi en følelse av trygghet men i egentlig forstand, sett i lys av S.K. sin kristen eksistens forståelse, er også denne religiøsiteten en form for bedrag .

Den tredje formen den estetiske religiøse undringen kan ta er at undringen utvikler seg og går over i en dyp fortvilelse. Inne i forlengelsen av denne dype fortvilelsen kan det demre en ny gudsbevissthet. Gud forstås ikke da lenger som noe utvendig men anes som en makt innenfra nærværende, som en del av ens egen eksistens og tilværelse overalt tilstede som forutsetning og utgangspunkt for eget liv.<sup>79</sup> Ved denne tredje formen for estetisk religiøsitet, som munner ut i den beskrevne religiøs erfaring, skifter religiøsiteten kvalitativ karakter og går ikke lenger under betegnelsen estetisk religiøsitet. Hele dette avsnittet om estetisk religiøsitet har hos S.K front mot tidens folkekirke kristendom generelt og særlig mot tysk romantikk og idealistisk filosofi med Hegel i spissen. I valget mellom den greske religiøsitet og den nye religiøsiteten forstår han samtidens brede folkereligiøsitet som en bevegelse bort fra en ekte religiøsitet. Den klassiske greske sokratiske religiøsitet og livsfølelse har mer av den grunnleggende religiøse undringen i seg og er mer en bevegelse frem mot sann kristendom. Den romantiske ironien og diktningen har diktet bort det etiske og religiøse alvor og plassert det i poesien eller på teater scenen, men lukket den ute fra egne personlige liv. Den spekulative filosofi har på tilsvarende måte opphevet det personlige og det subjektive som grunnlaget for etisk og religiøst liv, i et objektivt filosofisk system. Sofister brukes også som en fellesbetegnelse på den kulturbærende gruppen av lærde. Felles for disse er at de til tross for en velutviklet refleksjon og stor kunnskaps besittelse ikke tar det absolutte etiske og religiøse alvor inn over seg.

Kirken med sine ulike grupperinger, inklusive grundtvigianismen, feiler også med sin brede folkekirke og dåps teologi som i henhold til S.K. undergraver det individuelle og eksistensielle alvor i den kristne etikk og religion. Denne kritikken gjelder også de såkalte karismatiske vekkelsemiljøene som søker de store religiøse opplevelser og følelser men som ikke når frem til det etiske og religiøse alvor slik dette fordres av det indre selvet.

Under dette avsnittet bruker Lindstrøm mer tid på den, etter S.K. sin mening, eksistensielt ugyldige såkalte borgerlige moraliteten og religiøsiteten. Når S.K. definerer en så radikal og krevende eksistens forståelse av kristendommen så må dette i neste omgang føre til en sterk

---

<sup>78</sup> Lindstrøm, V .s. 199.

<sup>79</sup> Lindstrøm, V .s. 200

kritikk av en bredere folkelig moralitet og kristendoms forståelse. Nettopp denne eksistensielt forståtte kristendom og dens etiske radikalisme er fra Hansens side et kritisk punkt mot S.K. og kan kanskje forklare noe av hvorfor han ikke i samme grad som Lindstrøm har trukket frem og lagt vekt på denne i henhold til S.K. sine kategorier ugyldige estetisk bestemte folkelige moral-religiøsitet. For Hansen kan mye av denne moralske-religiøsiteten som S.K. her beskriver ha en viss gyldighet. For Lindstrøm som for S.K. derimot så representerer denne beskrevne gruppen en uekte eller uforløst religiøsitet.

#### 5.2.4 Hegel som estetiker

Her utdyper Lindstrøm S.K. sitt forhold til Hegel men belyser også romantikkens posisjon i forhold til den estetiske verdi eller livs-sfære slik denne er bestemt tidligere.

Det overraskende moment, som tidligere også er behandlet grundig under Hansen men som hos Lindstrøm også tilføres noen nye momenter, er at Hegel selv om han tilsynelatende ivaretar det etiske, allikevel ved sin lære om mediasjonen, der alt det værende må forstås utfra tese, antitese, syntese, egentlig opphever det etiske. I mediasjonen oppheves eller annulleres alle motsetninger. I etikken, for subjektet i valgsituasjonen, er det et absolutt Enten-Eller som gjelder. I sin «*sosiale objektivisme*»<sup>80</sup> gis det ikke rom for det handlende subjekt. I den spekulative, objektive, hegelske filosofi er det historien og generasjonene i det foregående som har fokus, primært som grunnlag for kontemplasjon. Hos estetikerer finner S.K. et tydeligere handlings moment som også er fremtidsrettet selv om handlingen ikke har en etisk karakter.

I sammenligningen mellom de, to romantikken og Hegel kommer den første gunstigere ut for S.K. fordi denne gir et større handlingsrom for det enkelte subjekt og fordi den lar motsetningene i tilværelsen i en viss forstand bestå, i hvertfall i tanken og refleksjonen, selv om den ikke ansvarliggjør den enkelte på det etiske.

#### 5.2.5 Det estetiske menneskets angst og fortvilelse

Fortvilelse og angst skyldes dypest sett menneskets brudd med eller neglisjering av gudsviljen slik denne er kjent som det evige i selvet eller som for S.K. blir den absolutte etiske fordring fra gud i selvet<sup>81</sup>. Fortvilelsen har altså sin dypeste årsak i denne diskrepansen mellom faktisk levd liv og det liv som er gitt som mulighet ved ånden, i selvet. Angsten er den psykologiske virkningen i sjelen. Fortvilelse og angst er uadskillelig knyttet til det å være et menneske uavhengig av eksistens og bevissthetsnivå og er en naturlig følge av det å være en synder som

---

<sup>80</sup> Lindstrøm, V. s.205

<sup>81</sup> Lindstrøm, V. s.208.



alltid står i et skyldforhold til gud.

Hos estetikeren har fortvilelsen og angsten sine særegne uttrykk. Generelt gjelder det at den er svakere reflektert og bevisstgjort enn innen den etiske og religiøse eksistens sfære. Om den lettlivede Don Juan, som beskrives i *Enten-Eller*, sier S.K. at-Eller hans indre er bestemt av angsten. «*Angsten er hans livselement*»<sup>82</sup> Den lidenskap og livsenergi som ligger til grunn for alle hans prosjekter er angsten eller flukten bort fra åndens kallelse. Han er besatt av «det sanselige» og frykter derfor, fremfor alt, åndens bevisstgjøring og negering av sanseligheten. Hos denne mer enkle og sanselige estetiker typen er det lite eller ingen subjektiv refleksjon eller bevissthet om den indre selvets natur og om den lidenskapen som driver han. I den mer åndelige og reflekterte estetiker får fortvilelsen og angsten andre former. Grunnproblemet er det samme også her, ånden får ikke gjennomslag, den gir seg til kjenne men trenges tilbake. Skylds bevissthet eller synds forståelse, som er en følge av at ånden gjøres gyldig i selvet, har derfor ikke estetikeren.

Hos den mer åndelige estetikeren som har kristendommens fremtreden som sin historiske forutsetning og hvor også S.K. legger til grunn en viss refleksjon over det uendelige, ånden, gud osv., har estetikeren hindring av åndens bemyndigelse mer karakter av en flukten fra, eller en unnvikelse. Angsten hos den mer reflekterte forklares delvis som åndløshet, som skjebnetro eller også som et uavklart og utydelig skyldforhold slik den også finnes i jødedommen. I forhold til første punkt forutsetter S.K. her en viss refleksjon og bevissthet om ånden og om det evige i selvet hos estetikeren, men når denne avvises gjør den seg gjeldende i neste omgang som angst. Angsten skyldes her avvisningen eller fortrenghingen av åndens stemme, eller »kallelse».<sup>83</sup> I troen på skjebnen søkes det uendelige, ånden, i noe utenfor mennesket. I skjebnetroen forholder mennesket seg ved sin ånd, men da ikke utviklet i egentlig forstand, også til noe utenfor seg selv. Dette noe er delvis noe sikkert, da forstått som at noe utenfor mennesket er bestemmende for det, men samtidig usikkert i betydning at dette noe, er helt ubestemt dvs. som intethet. I dette perspektivet kan angsten bli forstått som angst for intetheten. Denne intetheten, tomheten eller mørket tenker S.K. seg som noe universelt og allmennmenneskelig som mennesket vil eller kan erfare i en innadgående introvert bevegelse og som særlig det skapende geniet forholder seg til. Men, ut fra det som er sagt, så er angst for intetheten samtidig i et annet perspektiv angst for ånden i selvet som fordrer tilslutning<sup>84</sup>. I jødedommen finner S.K. noe lignende som det ubestemte i skjebnetroen forstått slik at fordi ikke skyld og synd er tydeliggjort så kan heller ikke her ånden sette seg i sin absolutte(etiske) gyldighet.( i den betydning, slik jeg forstår det, at kun i

---

82 Lindstrøm, V. s.208

83 Lindstrøm, V. s.210-211

84 Lindstrøm, V. s.210-211

lys av nådens og tilgivelsens radikalitet i kristendommen kan nestekjærlighetsbudet i sin ytterste radikalitet ses og anerkjennes).

Den egentlige fortvilelse og angst har altså for S.K. sin dypere årsak i mangel på ånd, neglisjering eller fortrenkning av denne. Estetikerens selv forstår eller tolker sin fortvilelse i relasjonen til de ytre ting og forhold som han knytter sin lykke til og søker(dypest sett) fortvilet ikke å ville være seg selv. Fortvilelsen som kunne utviklet seg til en dypere fortvilelse der ånden fikk utfordre, døyves med tiden ned og erstattes med trivialitetens tenkemåte og handlingsmønstre.

En mer reflektert utgave er den « stoiske» estetikerens<sup>85</sup>. Her foreligger det en bevissthet om et uendelig selv, men da forstått som den uendelige mulighet til å skape sitt eget selv. Fortvilelsen blir her at dette aldri kan fullføres og at han ikke vil akseptere den makt som har satt dette selvet og gitt det sin egen historiske konkretisering som etisk utfordring med alt dette innebærer. Antagelig ser vi også her Lindstrøms teologiske perspektiv på stadie læren, noe som også er tydelig i neste og siste avsnitt om uskyldstilstanden. Guds relasjonen, skaper viljen og syndsbegrepet brukes oftere enn hos Hansen. Men også angstens ulike former får noe mer oppmerksomhet enn i tilsvarende avsnitt hos Hansen.

#### 5.2.6 Det estetiske mennesket og uskyldstilstanden

Her behandler Lindstrøm estetikerens forhold til uskyldstilstanden. Med uskyldstilstanden menes Adam og Evas ur tilstand i paradiset før syndefallet også forstått generelt som en tilstand for mennesket før synden. For den kristne teologi er dette emnet av stor interesse fordi det bidrar til den kristne antropologi og syndsforståelse og for S.K. er dette av betydning fordi det bidrar til å avtegne estetikerens tydeligere. I sammenligningen finner han likheter og ulikheter. En likhet består i at hverken i uskyldstilstanden eller hos estetikerens er mennesket bestemt som ånd. Begge har også angsten som vesentlig kjennetegn men av ulike grunner. Synden fører alltid til angst og for estetikerens består synden i ikke å ville være seg bevisst som ånd og samtidig som synder.<sup>86</sup> Den angst som finnes i uskyldstilstanden skyldes at ånden, som også her er tilstede i en viss forstand kun viser seg som en form for projeksjon eller drøm og kun som mulighet. Dette forstår jeg slik at selv i «ur tilstanden» har mennesket ånden, i betydning den gir seg tilkjenne og skiller mennesket fra dyret, men kun i dens aller mest opprinnelige, rudimentære og utydelige form. Det er denne åndens tomme tilstedeværelse som skaper angsten i uskyldstilstanden. Ånden er her kun drømmende tilstede og dermed er, i egentlig forstand, heller

---

<sup>85</sup> Lindstrøm, V. s.215

<sup>86</sup> Lindstrøm, V. s.216

ikke den første syntesen i selvet mellom sjel og legeme satt. Hos S.K. konstitueres forholdet mellom sjel og legeme ved ånden som da samtidig utgjør den andre syntesen. Åndens tilstedeværelse i uskyldstilstanden erfares som både skremmende og vennlig. Skremmende fordi den truer det etablerte forhold mellom sjel og legeme tiltrekkende fordi den streber mot å konstituere forholdet i en høyere syntese satt av ånden.<sup>87</sup> Det er disse motsetningene som skaper angsten i uskyldstilstanden forut for den valgte syndige handlingen og som beskriver angsten også som et psykologisk og ikke bare et etisk fenomen. Uvitenheten er også noe som disse to posisjonene har felles. Hos estetikerer som også er uvitende fordi ikke ånden er satt, krever ånden, som hos denne allikevel er tydeligere fremme i den reflekterende bevissthet, at uvitenheten skal oppheves. I uskyldstilstanden kjenner mennesket, som i bibelhistorien, ikke godt eller ondt men:

*«er sjelelig bestemt i sin umiddelbare enhetlighet med sin natur.»<sup>88</sup>*

Som kommentar til dette avsnittet vil jeg si at estetikerer her bestemmes nærmere av S.K., slik Lindstrøm forstår han, i sin avgrensning nedover mot menneskets opprinnelige uskyldstilstand ved å tydeliggjøre de to ulike posisjonenes relasjon til de to syntesene i selvet og hvor det er graden av åndens nærvær og aktualisering som skiller dem. Ett annet moment er at avsnittet synes å støtte tanken om at det naturlige mennesket alltid er å betrakte som estetiker på ulike nivåer så lenge denne ikke har tatt valget over i det etiske. Denne uskylds tilstanden og dette uskyldsmennesket, har ikke bare og heller ikke som det viktigste for S.K., historisk gyldighet (Adam og Eva), men betegner en opprinnelig tilstand i alle mennesker og hos barnet som på en måte også utgjør et slags «første stadium» forut for estetikerer.

### **5.3 Sammenfatning og kritisk vurdering av estetikerer**

Samlet sett forstås og beskrives estetikerer og den estetiske eksistenssfære i hovedsak på samme måte av Hansen og Lindstrøm. Mye er sammenfallende i begreper og forestillinger selv om de hver for seg også vektlegger og beskriver sider som den andre ikke gir samme oppmerksomhet. I behandlingen over har jeg villet få frem likheter men også ulikheter som jeg også har kommentert underveis.. Begge sett under ett, synes jeg gir en bredere og dypere forståelse enn hver for seg alene hadde kunnet gi. Som omtalt i det foregående har hver av dem anlagt sitt perspektiv på sin fremstilling av det estetiske. Lindstrøm leser og forstår S.K. i større grad

---

<sup>87</sup> Lindstrøm, V. s.217

<sup>88</sup> Lindstrøm, V. s.219

teologisk og kristent, mens Hansen i sin beskrivelse og disposisjon av stoffet velger å tolke han i en mer filosofisk Platonsk og Idealistisk tradisjon. Mitt inntrykk er at begge får frem vesentlig sider ved S.K. sitt tanke univers. Ved sin fremgangsmåte gjør Hansen S.K. kanskje mer moderne og allment interessant som filosof. Leser man S.K. sine egne skrifter blir det vanskelig, ihvertfall utelukkende, å lese han kun som kristen teologisk.

Angående kritiske momenter i selve det estetiske som eksistensstadium så er den antropologien han legger til grunn utsatt. Dialektikken i selvet som negerer både uendeligheten og timeligheten er av grunnleggende betydning i hele S.K. sin menneske forståelse, også i bestemmelsen av det estetiske. Det estetiske bestemmes av S.K. på grunnlag av antagelsen om at skapergudens vilje har gitt seg til kjenne ved ånden, i den andre syntesen i selvet, men at estetikerens ved ulike psykologiske og eksistensielle mekanismer avviser denne. Kritisk kan man hevde at vi her finner et tydelig idealistisk og spekulativt element. At mennesket kan ane en uendelighetsfølelse, en evighets og ide bevissthet og en oppfattelse av den absolutte etiske fordring bærende med seg i selvet, vil andre kunne forstå og tolke på andre måter.

Når det gjelder beskrivelsen av de allmennmenneskelige holdninger og psykologiske erfaringer som er fremtredende for estetikerens som type, som ironi, angst, fortvilelse og tungsinn, så kan også disse oppleves og tolkes på en annen måte enn S.K. gjør. Samtidig er estetikerens som idealisert type beskrevet så inngående og konsekvent at den kan utfordre mennesker i vår tid på våre holdninger og forestillinger om individualitet, personlighet og moral som kan være av den største interesse og verdi.

Oppsummerende så langt og redusert ned til noen få karakteristiske og dominerende trekk kan vi si om estetikerens hos S.K. at han er forstått som umiddelbar, reflekterende, erindrende, nihilistisk, tungsindig, og euforisk men at også fortvilelsen og angsten er kjennetegnende for denne karaktertypen. Umiddelbarheten slik den er beskrevet tidligere blir et nøkkelbegrep for å få frem det naive, umodne, impulsive og uvitende som konstituerende komponenter hos estetikerens. Refleksjonen er også grunnleggende karakteristisk og synes å være av avgjørende betydning som hjelpemiddel og metode når estetikerens velger å holde seg utenfor det sosiale og etiske ansvar. Som beskrevet over, av særlig Hansen, får også erindringen en aktiv og avgjørende betydning for estetikerens fantasifulle virkelighetsbilde. Forestillingsevnen som erindringen bygger på og som allerede Aristoteles og senere filosofer ikke minst I. Kant var opptatt av, tillegges av estetikerens avgjørende betydning ikke bare som grunnlag for fornuften men delvis som erstatning for denne i det virkelighets bildet han konstruerer og velger å forholde seg til. Selv om ikke estetikerens er en proklamert nihilist i egne øyne så er det lett å se at nihilismen beskriver treffende estetikerens prinsipielle forhold til den sosiale og moralske gitte

virkeligheten. Tung sinn, fortvilelse og angst i kombinasjon med oppspilt munter lettlivethet, beskriver de grunnleggende sinnstemninger som preger han. Punkt for punkt gir disse momentene sett under ett, profilen av en type som må betraktes mer som en rendyrket idealisert skikkelse enn som en empirisk størrelse som er tydelig gjenkjennbar i det sosiale landskap. Forøvrig er den estetiske eksistenskategori og estetiker som menneskelig type enda mer forståelig sett i lys av de neste nivåene i stadie læren, ikke minst tydeliggjøres han og de verdiene som er bestemmende for skikkelsen i sammenligningen med det etiske som er det hovedemne jeg nå vil gå over til.

## **6. DET ETISKE**

Det etiske blir for S.K. en hovedkategori som tydelig skiller seg fra det estetiske og som representerer et nytt og høyere eksistensnivå. I den etiske verdifære er normalt mennesket også nærmere det religiøse som for S.K. er menneskelivets høyeste og mest lidenskapelige livsdimensjon. I den teologiske tradisjon og særlig innen den Lutherske kirke var etikken forstått som guds krav til mennesket. Disse kravene, formulert og omtalt som guds bud, var allment erkjennbare ved den såkalte «naturlige åpenbaring», dvs. kravene var delvis erkjennbare av det «naturlige mennesket» ut fra menneskets egen empati og samvittighet. I tillegg var guds krav i særlig grad synliggjort ved den spesielle åpenbaring og ved Jesus eget forbilde. I luthersk kristendom spesielt, der kristendommen ble forstått i spenningsfeltet mellom lov og evangelium, ble kravene eller loven tolket idealt og radikalt. Lovens oppgave var todelt, dels rettleiende for moralsk liv men i en dypere mer personlig, åndeliggjort og reflektert form var den fornemste hensikt med de radikale kravene om nestekjærlighet å føre mennesket frem til en indre skyld og syndserkjennelse, for derved å forberede det for guds nåde og tilgivelse. I en bred folkekirke vil en for sterk betoning av den etiske radikalisme etterfulgt av personlige kriser kunne virke for utfordrende. S.K. kan kanskje også delvis tolkes inn i en slik kontekst der han inspirert av en «ortodoks» Luthersk kristendom i kombinasjon med en form for Platonsk idealisme vil reformere folket etter modell fra Sokrates og Luther.

En annen tradisjon enn den teologiske som S.K. kjente og kanskje i større grad direkte forholdt seg til var den filosofiske etikk. Hos de to store i S.K. sin egen nære fortid, Kant og Hegel, og ikke minst hos Kant, var Etikken, som kritisk belyste samfunnets sedelighet, en av hoveddisiplinene. Begge disse filosofene kan etterspores hos S.K. Hegel er den viktigste motdebattanten og tjener til å tydeliggjøre hans egen posisjon mens Kant mer indirekte skimtes som positiv inspirator.

Som redegjort for tidligere legger jeg opp til, også i dette hovedavsnittet, en fremstilling av Hansen og Lindstrøm hvordan de hver for seg beskriver det etiske. Etter å ha behandlet de to og sammenlignet underveis summerer jeg opp i en avslutning hvor jeg også kommer med kritiske kommentarer.

## **6.1 K. Hansen, Det Etiske hos Søren Kirkegaard<sup>89</sup>**

### **6.1.1 Etikken, det absolutte valg**

Ved det etiske går mennesket over fra å leve umiddelbart til å leve etisk bestemt. Det å leve umiddelbart beskrives av S.K. som tidligere vist, å leve i det naturlige. Med det naturlige forstår han det mennesket som knytter sin høyeste livslykke til utviklingen av evner, sunnhet og helse, skjønnhet, rikdom, ære og makt, osv. Dette liv kan oppleves som lykkelig eller ulykkelig men er alltid avhengig av ytre forhold, dvs. forhold utenfor Selvet som det ikke har kontroll over og som derfor blir en form for skjebnetro.<sup>90</sup> Felles for estetikerer, fra den ureflekterte sanselige til den reflekterte akademiker eller den sannsynlighetsbestemte «moralske» besteborger er, for S.K., at de nære jordiske, timelige ting absolutteres uten å bli satt i en bestemt relasjon, ved refleksjon og eksistensiell erfaring, til ånden, det evige, idealiteten og det etiske. Et menneske som ikke ved refleksjon(negering), resignasjon(eksistensiell erfaring) og ved en beslutning har distansert seg fra eller relativisert de verdier som gjelder i timeligheten lever, i henhold til stadie kategoriene, innenfor det estetiske.

Det etiske representerer et verdisystem som er grunnleggende anderledes enn det estetiske. Ved det etiske får utsagnet «enten-eller» en annen betydning enn hos estetikerer. For etikeren blir nå «enten-eller» forstått som reelle valg valget mellom godt og ondt. For etikeren blir godt og ondt grunnkategoriene som livet fra nå av formes ut fra. Derfor er bevegelsen, spranget eller valget som løfter opp i det etiske av største interesse og betydning for S.K. Estetikerer vil fordi han absolutterer det timelige derfor nødvendigvis alltid bærer fortvilelsen, synliggjort eller usynlig tilstede, i seg. Han ser ikke det forgjengelige ved de timelige nære ting og han fornektet eller fortrenger det evige i sitt eget Selv. Når fortvilelsen skyldes fornektelse av ånden vil derfor fortvilelsen og angsten komme til syne eller ligge latent hos estetikerer uavhengig av lykken i det «ytre». En gradvis bevisstgjøringen på det forgjengelige i det umiddelbare, igjennom refleksjon, resignasjon og angst kan allikevel disponere estetikerer for valget over i det etiske men trenger ikke å gjøre det. Estetikerer kan også velge å bli værende i det estetiske, også i sitt eget tungsinn evner estetikerer å dyrke frem lidenskap og potensierte følelser i en slags beruselse

---

<sup>89</sup> Hansen, s.75-119.

<sup>90</sup> Hansen s.75

<sup>91</sup>. Kun den radikalt erfarte (eksistensielle) fortvilelsen, hvor den fortvilede velger seg selv i fortvilelsen, dvs. ikke er tilfreds med seg selv men fortviler også over seg selv i sin fortvilelse, kan bringe mennesket frem mot valget over i det etiske.<sup>92</sup>

Valget erfares som absolutt, i motsetning til estetikerens relative og tilfeldige valg, og som et valg hvor mennesket med hele sin lidenskap og alt sitt alvor engasjerer seg og stiller seg bak. Positivt uttrykt,<sup>93</sup> velger jeget seg selv i sin absolutthet. Ved det etiske valget slutter Selvet seg sammen og velger seg selv i sin evige gyldighet som personlighet, dvs. velger seg over i det evige ideale jeget.

*«Valget har to momenter, man velger fortvilelsen, nemlig fortvilelsen over det umiddelbare selv, og man velger seg selv i sin evige gyldighet.»<sup>94</sup>(oversatt til norsk)*

Ved valget, velger etikeren et nytt Selv som beskrives som samtidig det mest abstrakte og det mest konkrete og som noe nytt som ikke var men som samtidig noe som i sin konkrethet er identisk med det tidligere.<sup>95</sup>

*«Denne konflikten mellom de to jeger i mennesket, mellom det evige og det timelige, det valgte og det umiddelbare, heves aldri. Og dog er angeren et slags bindeledd mellom dem. Sitt egentlige jeg har mennesket utenfor seg, forsåvidt som det er hans høyere jeg som dømmer hans lavere, og dog har han det samtidig inne i seg, forsåvidt som det er det høyere som er virksom i det laveres anger over seg selv. I det det timelige jeg angrer og holder ut i angeren, vinner det seg selv i en høyere skikkelse, eller som det heter, det velger seg selv i sin evige gyldighet.»<sup>96</sup>*

Slik jeg forstår dette vanskelige avsnittet så skjer følgende ved dette valget : det fortvilede mennesket oppgir seg selv i sin umiddelbarhet (dvs. som et lavere bestemt jeg) og velger seg i en og samme avgjørelse, over i det høyere og evige jeget, som inn til nå kun har gitt seg tilkjenne som mulighet. Det evige jeget er i egentlig forstand ikke nytt fordi det ligger som en grunnleggende bestemmelse og som en mulighet i ethvert menneskes Selv. Det umiddelbare individuelle og historisk bestemte jeget faller ikke bort men blir i dette valget relativisert i forhold til det evige ideale jeget. Disse to størrelsene, det umiddelbare historisk bestemte timelig

---

91 Hansen , s.75

92 Hansen, s.76

93 Hansen, s.78

94 Hansen ,s 79

95 Hansen s 79

96 Hansen , s 81

jeget og det valgte evige jeget, utgjør fra nå av det nye Selvet, forstått som en slags dobbeltnatur innad i den enkeltes subjektivitet og selvbevissthet. I denne nye konstitueringen av Selvet bestemmes det lavere jeget som skyldig og det oppstår en varig motsetning mellom de to jeger. Ved angeren tar etikeren ansvar for sitt historiske jeg, for sitt liv og sin fortid, samtidig som han adskiller seg fra det, ved angeren. Angeren som fra nå av er en stadig, vedvarende erfaring skyldes idealitetens eller det evige jegets normative «blikk» mot det timelige jeget. Dette spenningsforhold innad i personligheten avsluttes aldri og har som følge at det evige valgte jeget styrkes og vokser mens det historiske jeget svekkes eller tas opp i det allmenne. Dermed er også den evig gyldige personlighet satt, hvis oppgave det fra nå av blir å forene det evige, ideale jeget med den historisk gitte individualitet. Det umiddelbare, historiske jeget oppheves ikke som i mystikken, men underordnes og omdannes av det evig gyldige jeget. Valget over i det etiske har som nevnt karakter av noe absolutt men ikke i betydning av å velge noe bestemt men mer som betegnende for den lidenskap og patos og det alvor som personligheten i selve valget utfolder og lever seg ut i og som derfor også setter personligheten og blir karaktersetende for det etiske eksistensnivået.

Til dette avsnittet fremfører Hansen særlig to kritiske kommentarer til S.K. Den ene går på den anger etikeren tar innover seg som inkluderer også andres forseelser, dette mener Hansen svekker angerens karakter av å være høyst personlig. For Hansen blir dette en bekreftelse på innesluttetheten og isolasjonen i S.K. sin filosofi om Selvet og personligheten.<sup>97</sup> Den andre kritikken er antagelig viktigere og går på S.K. sin beskrivelse av selve overgangen fra det estetiske til det etiske. Etter Hansens syn er dette valget eller denne overgangen vanskelig å forstå anderledes enn som en dialektisk bevegelse etter mønster fra Hegel som er S.K. sin erklærte motstander. Hos Hegel finner vi tankens dialektikk, hos S.K. utvikles en lidenskapens dialektikk som ikke tilfredsstillende forklarer valget som en personlig handling. Hvor fra kommer den positive bevegelse fra fortvilelsens mørke som fører over i den etiske eksistenssfære ?. Hansen rekonstruerer prosessen i det avgjørende valget på følgende måte : 1) ved viljen velger estetikerens å fortvile, 2) ved viljen velger han å angre seg tilbake i seg selv, i Gud, og derved overvinne fortvilelsen. Filosofisk sett blir det utydelig hvor det positive nye kommer fra eller sagt på en annen måte, hvordan kan den mørkeste fortvilelse eller den absolutte negativitet i individet uten videre plutselig slå over i det mest positive? Grunntanken kan være at når viljen til fortvilelse spennes til det ytterste så kommer omslaget av seg selv og slår på ytterpunktet over i det positive. Dersom dette er tankegangen så er dette en form for viljesdialektikk (H. Diem) eller

---

<sup>97</sup> Hansen, s 80-81



en lidenskapsdialektikk (Hansen)<sup>98</sup> Slik jeg forstår Hansen mener han at S.K. ikke tydeliggjør det valget individet gjør i denne overgangen men at beskrivelsen mer har form av en hegeliansk dialektisk struktur. Overgangen fra estetiker til etiker er i så fall ikke en følge av et valg individet gjør men er en følge av bestemte prosesser og ytre forutsetninger. S.K. har antagelig senere sett behov for å tydeliggjøre dette punktet og bruker i sine etterfølgende skrifter «spranget» om den bevegelse hvor individet og personligheten gjør sine frie valg som ikke er systembestemte.<sup>99</sup>

### 6.1.2 Det Allmenne hos etikeren

Det allmenne er også ved siden av valget, en grunnbestemmelse under det etiske. Begrepet er hentet fra Hegel som med det allmenne mener det sedelige liv som konstituerer samfunnet og som tydeligst kommer til uttrykk i organiseringen av staten. S.K. bruker begrepet men endrer også dets innhold. Delvis er det som hos Hegel en betegnelse på den moralitet som bærer samfunnfellesskapet men viktigst for S.K. er ideen om det allmenne som det etiske kravets allmenngyldighet. Estetikerer forholder seg ikke til det allmenngyldige, etikeren derimot forstår den etiske fordring som allmenngyldig, den gjelder alle mennesker.

I det etikeren har valgt seg selv som personlighet i sin evige gyldighet har etikeren også ved det evige, ideale selvet i seg, valgt det allmenne, motsatt estetikerer som velger det individuelle, særegne, tilfeldige. Ved å la det allmenne jeget være formende i forhold til det umiddelbare, naturlige og historiske jeget fungerer etikeren som et paradigme, motsatt estetikerens nihilisme. Det allmenne blir da ikke forstått som en ytre allmenn norm eller som krav om bestemte handlinger men som en etisk fordring innenfra, som etikeren kjenner ved det evige jeget i selvet. Den etiske handling blir da den handling hvor individet ved det evige i seg, i personlighetens lidenskap velger seg inn konkret i sin egen individuelle historiske virkelighet. Handlingens etiske kvalitet er primært knyttet til dens motiv og lidenskap og mindre til dens ytre resultat. Mystikerer kjenner noe av den indre uendelighets bevisstheten og resignasjonen overfor det timelige men kun intellektuelt ved abstraksjon og kjenner derfor ikke ansvaret for seg selv som historisk person. Etikeren har også valgt seg selv i sin jordiske, timelige eksistens og er dermed forpliktet overfor det allmenne til fellesskapets nytte men han har også adskilt seg fra det timelige selvet ved angeren. I angeren frigjør etikeren seg fra timeligheten samtidig som han bevares, eller fastholdes i forholdet eller relasjonen til denne. Etikerens forhold til det allmenne blir her forstått som det ansvar enhver samfunnsborger har i forhold til det fellesskapet han er en del av. De grunnleggende plikter er å ha et arbeid, å inngå ekteskap og å inneha vennerelasjoner.

---

<sup>98</sup> Hansen s 82.

<sup>99</sup> Hansen, s 82,83

I valget over i det etiske velger etikeren seg selv i sin evige gyldighet som vist over. Dette valget er et absolutt valg og er i prinsippet et indre anliggende som også innebærer frihet. Friheten er tenkt som frihet innad til å velge seg selv men også frihet utad i forhold til det borgerlige fellesskap. Friheten i forhold til fellesskapet består ikke primært i å velge og ikke delta heller ikke å kunne gjøre hva som falt en inn å ønske, men friheten består i at den egentlige plikt er den han selv kjenner i sin egen subjektivitet innad i sitt eget selv i møte mellom det timelig og det evige jeget.<sup>100</sup>

*«I valget gjør han seg selv elastisk og forvandler hele sin utvorteshet til innvorteshet. Han har sin plass i verden , men i friheten velger han selv sin plass,og velger nettopp den plass han i forveien har. Han er et bestemt individ, i valget gjør han seg selv til et bestemt individ, til det samme nemlig, fordi han velger seg selv.»<sup>101</sup>*

Denne friheten innad i subjektiviteten selv i forhold til de ytre borgerlige forpliktelser skiller S.K. tydelig fra Hegel.<sup>102</sup> Arbeidet er en av fellesskapet bestemt allmenn plikt som også har en positiv virkning på mennesket. Estetikerer skyr arbeidet eller har et for individualistisk perspektiv på verdien av det, mens etikeren ser nødvendigheten av å beherske naturen og verdsetter den friheten og følelsen av menneskeverd arbeidet gir for alle vurdert ut fra innsats ikke talent.<sup>103</sup> Plikten er den fordring innad i selvet som dypest motiverer handlingen og må skilles fra oppgavene som ligger som funksjoner tildelt av fellesskapet.<sup>104</sup>

*«Naturligvis stilles ethvert menneske overfor for forskjellige oppgaver i livets forskjellige situasjoner, det er ikke nøyaktig de samme ting man har med å gjøre som ektemann eller som embedsmann, men plikten er i alle situasjoner den samme, nemlig den å være i bevegelse bort fra seg selv over i det allmenne og tilbake i seg selv.»<sup>105</sup>*

Personligheten blir både utgangspunkt og endemål i denne vekselvirkningen mellom individet og fellesskapets allmenne plikter.

### 6.1.3 Assesor Vilhelms ekteskap

---

<sup>100</sup> Hansen, s.85,86

<sup>101</sup> Hansen s 86

<sup>102</sup> Hansen, s 86

<sup>103</sup> Hansen, s.88,89.

<sup>104</sup> Hansen s.90.

<sup>105</sup> Hansen s 90

Ekteskapet er en av de pliktene som avgjort er viktige i forhold til fellesskapet. Forelskelsen, forstått som romantiske kjærlighet er grunnlaget for ekteskapet. «*Det substansielle i ekteskapet er elskoven.*»<sup>106</sup>

Elskoven og kjærligheten er det høyeste jordiske et menneske kan erfare. S.K. ønsker i boken *Enten-Eller* å vise at den første kjærligheten kan og må bevares i ekteskapet og at uten denne er ekteskapet en jammerlighet. At den første kjærligheten er den eneste og den høyeste viser seg av tre grunner : for det første er den umiddelbare og berusende, for det andre innbefatter denne kjærligheten en følelse av at de to utgjøre en sluttet enhet, en gitt absolutt harmoni og for det tredje er denne kjærligheten varig, den viser utholdenhet i forhold til ulike utfordringer.<sup>107</sup> S.K. sier selv :

*«Uaktet denne kjærlighet vesentlig er basert på det sanselige, er den dog edel ved den evighetsbevissthet den opptar i seg.»*(oversatt til norsk).

I sin forståelse av kjærligheten og ekteskapet viser S.K. en likhet med romantikkens ide om den eneste sanne kjærlighet. På dette punkt er Hansen kritisk til S.K. og mener at S.K. ikke får frem det som skiller den berusende forelskelsen fra den etterfølgende modne kjærlighet som et ekteskap må bygge videre på. Denne mangel på et åndelig utviklet forhold og en gjensidig forståelse mener Hansen også viser seg når S.K. skildrer forholdet mellom Assesor Vilhelm og hans kone.<sup>108</sup> I ekteskapet blir det evige, ved evighetsbevisstheten i forelskelsen, forenet med det sanselige og umiddelbare naturlige liv. Beslutningen, valget om å fastholde ekteskapets ide, dvs: «*den forelskede må velge seg selv i sin evige gyldighet som forelsket*».<sup>109</sup>

Beslutningen er en absolutt forutsetning for foreningen av det evige og det timelige i et lykkelig ekteskap. Beslutningen er ikke pålagt utenfra eller kommet til i etterkant, men ligger fra først av implisitt i forelskelsen, egentlig som takknemlighet. Forelskelsen er på en gang frihet og nødvendighet. Den er frihet fordi den bygger på den frie beslutningen i selvet, som forelskelsen danner grunnlaget for, og nødvendig av samme grunn.<sup>110</sup>

*«Det er beslutningens oppgave å verne forelskelsen mot indre troløshet og ytre farer, vanens*

---

106 Hansen s 94

107 Hansen, s 94-95

108 Hansen, s 95

109 Hansen, s 97

110 Hansen, s. 97

Beslutningen er som vist en indre bestemmelse som er lagt til grunn for forholdet og som vil holde kjærligheten livslangt våken og frisk. Men beslutningen er også en vedvarende påminnelse om å fasthold alle konkrete daglige gjøremål i henhold til ekteskapets ide. Hansen er sterkt kritisk til S.K. sin, av romantikken inspirerte, idealistiske kjærlighets og ekteskaps ide. De episodene S.K. selv skildrer som eksempler (paradigme) på et slikt harmonisk og kjærlig forhold i det etterfølgende i samme skrift viser, slik Hansen ser det, et upersonlig og kjølig avstandsforhold, som ikke tilstrekkelig har forstått og derfor heller ikke kan skildre, forskjellen på den første stormende forelskelse og utviklingen av den etterfølgende modne kjærlighet som bygger på gjensidig respekt.<sup>112</sup> Ekteskapet med sine daglig utfordringer er den høyeste og mest betydningsfulle oppgave og til grunn ligger forelskelsen og beslutningen. Samtidig er lykken ingen idyll, tvert imot er dagliglivet fult av oppgaver og utfordringer av mange slag som kommer inn under ekteskapets ide.

Kvinnen er den andre part i forholdet og har betydning som grunnlaget for mannens beslutning om ekteskapet og det er hans beslutning som primært bærer forholdet. Kvinnen er hustru og mor men i beskrivelsen av henne ,som Assesor Vilhelms hustru, er hun, etter Hansens bedømming, vesentlig til for mannen.<sup>113</sup> Blant annet gir det mannen en glede å iaktta hennes mange, store og små, daglige moderlige gjøremål, noe som sammenlignes med Odyssevs eventyrlige oppdagelsesreise reise og møte med mange mennesker i boken Odysse (Homer). På livets teaterscene, som ekteskapet kan sammenlignes med, må ektemannen ikke ta rollen som teaterkritiker eller opptre som bedreviter med en stadig kritikk han må legge til grunn at hun utfører sine oppgaver i henhold til sin religiøse overbevisning. Inntrykket Hansen sitter igjen med etter Assesorens åpenhjertige beskrivelser er et forhold mellom mann og kone der samlivet dreier seg om en oppgave fordeling i familien, men er uten en personlig relasjon og med minimalt inngående kjennskap til hverandre<sup>114</sup>. I forholdet har han den største glede av å betrakte henne i de ulike gjøremål og reaksjoner, derved utfordres hans egen tenkning og poetiske følelse, men noe samliv i egentlig forstand beskrives ikke.

For Hansen har S.K. sin beskrivelse av ekteskapet noe utvendig og forretningsmessig ved seg hvor hun er til for han som objekt. Årsaken er, slik Hansen ser det, at mannens primærrelasjon er

---

111 Hansen, s 97

112 Hansen, s. 98,99.

113 Hansen, s. 101

114 Hansen, s. 102-103.

forholdet til beslutningen eller ideen og ikke det likeverdige personlige forholdet til hustruen. Ekteskapet og hustruen er anledningen han har til å realisere sitt prosjekt som går ut på å forene det evig og det timelige i sitt eget selv, sin egen eksistens og personlighet<sup>115</sup>. S.K. sier også selv at:

*«personligheten har sin egen teleologi»<sup>116</sup>.*

De ytre allmenne pliktene, inklusive ekteskapet, er anledningen for personlighetens utfoldelse. Personligheten skapes ved at mennesket i sin personlige eksistens ved sine valg forener det evige jeget med det timelige jeget i konkrete handlinger som samtidig i forhold til samfunnet har sin grunnleggende egenverdi. Hansen mener allikevel, i sin kritikk av S.K., at når hustruen og samfunns engasjementet, i forhold til dannelsen av personligheten, kun får indirekte og dermed sekundær verdi så er dette uforenlig med ekte menneskelig inngående samliv.

Ett annet kritisk moment, i forhold til den medmenneskelige nærhet, som Hansen tar opp er den refleksjonen forut for handlingen som foreningen av det evige og det timelige krever.

Handlingene skal konkretisere en syntese av det ideale og det timelige og må derfor først innad i personligheten baseres på refleksjon og et valg. Denne refleksjonen mener Hansen skaper avstand i handlingssituasjonen ved å neglisjere den naturlige og umiddelbare empatien mellom mennesker og distanserer dermed menneskene fra hverandre<sup>117</sup>. Hansens kritiske kommentarer er av stor interesse og jeg vil derfor komme tilbake til disse under sammenfatningen og de kritiske kommentarene til behandlingen av det etiske.

#### 6.1.4 Suspensjonen av det etiske

I Hegels etikk er individet underlagt det allmenne. Det allmenne, bestemt av verdensånden, utgjør samfunnets sosiale og moralske basis og den enkelte er underordnet det allmenne som den absolutte gjeldende norm for eget liv. Det allmenne blir hos Hegel sammenfallende med det absolutte. For S.K. med hans individualistiske og religiøse ståsted blir dette uholdbart. I Hegels filosofi oppheves den enkelte og det personlige gudsforhold slik S.K. ser det. For S.K. er gudsrelasjonen knyttet til den absolutte etiske fordring det erfarer fra sitt eget selv.

I sin kritikk av Hegel bruker han fortellingen om Abraham som blir pålagt å ofre sin sønn Isak (.1. moseb.)<sup>118</sup>, for å få frem at den enkelte prinsipielt, etisk og religiøst, står over det allmenne. Etisk betraktet ville handlingen være et drap og dermed i strid med det allmenne. Betraktet ut fra

---

<sup>115</sup> Hansen, s.104.

<sup>116</sup> Hansen, s 104, 105.

<sup>117</sup> Hansen, s 106-109.

<sup>118</sup> Hansen s 110-113

forholdet mellom far og sønn er handlingen, eller beslutningen, et brudd på det etiske og allmenne. Heller ikke kan hans handling begrunnes i det allmennes interesse slik som hos f.eks. Kong Agamemnon, som ofrer datteren han elsker for å sikre sitt eget folk. Samtidig var Abraham villig til å ofre Isak på grunnlag av en religiøs overbevisning men også i bevisstheten om at dette også impliserte en moralsk handling. Abrahams handling var eller ville ha vært absurd sett ut fra det allmennes etiske prinsipper. Ved sitt absolutte forhold til det religiøse og etiske blir Abraham et uttrykk for at den enkelte står over det allmenne<sup>119</sup>. Meningen er ikke at den enkelte tilfeldig og uten videre skal kunne sette seg ut over det allmenne men viser at i forhold til det absolutte som det kjenner, <sup>120</sup>så kan det allmenne suspenderes. Men S.K. sin kritikk av Hegel er mer radikal. S.K. mener at det ikke finnes noen allmenngyldig erkjennbar moral som mennesket er forpliktet i forhold til, det mennesket må forholde seg til primært er den etiske fordring som det kjenner fra det evige jeget i seg. Det etiske er prinsipielt, individuelt bestemt betinget av situasjon. Det avgjørende er at den enkelte i sin eksistens og i sin personlighets fulle lidenskap forener det evige og det timelige jeget i den konkrete handlingen, deri ligger det etiske og ikke i at den enkelte skal slutte seg til en ytre norm definert av fellesskapet. Dette gjør det derfor også vanskelig å dømme andre. S.K. sier selv om dette forholdet:

*«Dersom det ikke var således at det ene mennesket, ærlig oppriktig, aktverdig og gudfryktig kan gjøre det motsatte av hva et annet menneske gjør, så var gudsforholdet ikke vesentlig til, ikke til i sin dypeste betydning. Dersom man med ubetinget sannhet kunne dømme ethvert menneske etter en alminnelig gitt målestokk, så var gudsforholdet vesentlig avskaffet, så var alt utvendiggjort, og kunne fullendes i et hedensk stats eller samfunnsliv..»<sup>121</sup>(oversatt til norsk).*

Dypere betraktet er derfor alle etiske handlinger prinsipielt suspenderende i forhold til det allmenne de har ikke sin gyldighet eller ugyldighet fra en ytre kjent instans. Abrahams historien tas som et uttrykk for dette.<sup>122</sup> Denne bestemmelsen av det etiske er prinsipiell og betyr ikke at mennesket normalt i sitt daglige liv ikke befinner seg innenfor den allmenne lovs territorium. Dette punktet er forøvrig omdiskutert blant annet på bakgrunn av ulike uttalelser fra S.K. selv.<sup>123</sup> Enkelte forfattere mener S.K. modifiserer sitt syn på suspensjonen av den allmenne moralen i sine senere skrifter mens Hansen hevder at dette forblir S. K. sitt standpunkt under hele forfatterskapet. Markeringen mot Hegel og sin egen forlovelse historie kan ha radikalisert S.K.

---

<sup>119</sup> Hansen, s 112.

<sup>120</sup> Hansen, s 113

<sup>121</sup> Hansen s 114

<sup>122</sup> Hansen s 114

<sup>123</sup> Hansen s 114-115.

på dette punkt. Flere knytter også Abrahams historien, til forlovelsesskandalen som for S.K. var en dyp eksistensiell krisetid forårsaket av en indre overbevisning på den ene siden og en allmenn forventning på den andre siden.<sup>124</sup> I hvertfall angir S.K. noen situasjoner som viser at en reell etisk suspensjon som opposisjon mot det allmenne har kun legitimitet dersom bruddet skyldes en høyere etisk eller religiøs anstrengelse.

## **6.2 V .Lindstrøm, Det etiske hos Søren Kirkegaard**

### **6.2.1 Det etiske som paradoks**

I fortvilelsen føres mennesket frem mot valget av det absolutte som også er valget av seg selv i sin evige gyldighet. Dette valget er valget av det etiske. For estetikerne var det umiddelbare det absolutte, nå er den etiske fordring i selvet det absolutte. Ved valget av det etiske er mennesket lagt inn under guds individuelt bestemte skapervilje.<sup>125</sup> Det etableres ikke noe guddommelige i mennesket ved dette valget, men mennesket kommer i relasjon til gud ved sin eksistens.

Gudsforholdet ligger ikke i å fastholde en forestilling om noe utenfor mennesket men gud møter mennesket i dets konkrete eksistensutfoldelse, i det øyeblikket mennesket har valgt det etiske.

Det kan virke som om Lindstrøm her inntar en litt annen posisjon enn Hansen. Slik jeg leser Hansen ligger idealiteten som det guddommelige i det absolutte. Generelt mener også Hansen at S.K. ønsker å kritisk skille Kristendommen fra særlig den tyske idealisme men at han på tross av sin hensikt, egentlig i sin kristendomsforståelse blir stående i en idealistisk posisjon. Lindstrøm mener at S.K., ved å knytte gudserfaringen til selve eksistensen, forstått slik at det ikke er ved erkjennelse av ideen men i det eksistensielle liv mennesket får sin gudserfaring, ikke føyer seg inn i en tydelig idealistisk tradisjon.<sup>126</sup> Andre argumenter som angis av Lindstrøm er: S.K. sin dualisme mellom Gud og mennesket i hans antropologi, grensen mellom de to kan ikke overstiges fra menneskets side, noe som understrekes ved den vekt han legger på at Gud møter mennesket ved sitt ord, dvs. gjennom sin åpenbaring og ved forkynnelsen. Det som allikevel tydeligst, for Lindstrøm, skiller S.K. fra den tyske idealisme er tanken om det etiske paradoks,<sup>127</sup> som han mener skiller S.K. fra idealismens tro på fornuften. I forhold til tanken om det etiske paradoks hos S.K. så deler Hansen og Lindstrøm denne oppfatning. Interessant er det allikevel å se at Lindstrøm også gir noen andre argumenter og at han er alene om å bruke dette som en bekreftelse på at S.K. skiller seg avgjørende fra den idealistiske filosofien. Abrahams

---

<sup>124</sup> Hansen, s 116-119

<sup>125</sup> Lindstrøm, s 221.

<sup>126</sup> Lindstrøm, s 222-223

<sup>127</sup> Lindstrøm, s.222-223

fortellingen, i boken Frykt og Beven, er for han som den var for Hansen, viktigst for forståelsen av dette paradokset. Stilt overfor valget mellom å følge den allmenne lov, som her er forstått i Hegelsk betydning som summen av den sedelighet som ligger til grunn for samfunnet og former dets institusjoner og som av individet må anerkjenne som den absolutte autoritet, velger Abraham å være tro og lydig mot guds stemme som han har lært å kjenne som den absolutte fordring i sitt eget indre og som ved denne anledningen viser seg ikke å være sammenfallende med den allmenne lov. Denne handlingen, eller beslutningen, som samtidig er religiøs og etisk er, sett i et etisk perspektiv, for fornuften og den allmenne lov totalt absurd. Det eneste berøringspunktet til det allmenne er at den totalt strider mot denne. Dermed har det vist seg for S.K. at:

*«Den enkelte er høyere enn det allmenne, den enkelte, bestemmer sitt forhold til det allmenne ved sitt forhold til det absolutte, ikke sitt forhold til det absolutte ved sitt forhold til det allmenne.»<sup>128</sup>*

For S.K. blir dette grunnleggende i hans etikk noe som også sammenfaller med hans antropologi om selvet og personligheten som den egentlige etiske arena.

*«Det etiske er Guds individuelt bestemte skapervilje med hver enkelt menneske. Det ene mennesket kjenner ikke til hva som er den andres plikt, da enhver har seg selv som oppgave med hele sin særegne konkretisjon. Menneskets selv innbefatter selvfølgelig, som sosialt, borgerlig selv i seg en relasjon til det allmenne, men den enkelte i gudsforholdet og ikke i det allmenne utgjør den normerende instans.»<sup>129</sup> (oversatt til norsk).*

Hansen og Lindstrøm deler samme syn på etikkens forhold til det allmenne, men Lindstrøm betoner sterkere at mennesket ved det etiske valg setter seg inn under guds skapervilje. Med betegnelsen om det etiske paradoks har S.K., mener Lindstrøm, bidratt vesentlig til å avgrense kristendommen fra den idealistiske filosofi. Til grunn for det hegelske system, hvor gud sammenfaller med det allmenne og hvor plikten mot gud blir forstått som plikten mot det allmenne, ligger egentlig tanken om at mennesket ved sin fornuft kan overskue historien og forstå livs mysteriet. I kristendommens lære om Åpenbaringen og i tanken om den naturlige lov og den etiske fordring viser det seg at det etiske ikke sammenfaller med den gitte sedelighet.<sup>130</sup> Den enkeltes forhold til gud og det absolutte i troen, som hos Abraham, innbefatter

---

128 Lindstrøm, s224-225

129 Lindstrøm ,s228

130 Lindstrøm, s228-230



det religiøse og det etiske og er for den enkelte overordnet den allmenne, fornufts bestemte, gitte sedelighet. Med hensyn til hva som kan foranledige et brudd med det allmenne så var det i Abrahams tilfelle plikten i forhold til noe høyere, det samme kan gjelde S.K. som i sitt brudd med Regine, anerkjente en høyere plikt enn det som allment var forventet. Den tro som forutsettes hos Abraham og som S.K. legger til grunn også for etikken, er ikke en spesifikk kristen tro som bygger på syndserkjennelse, men en mer allmenn tro som er en form for livs eller eksistens erfaring som av S.K. settes opp i motsetning til fornuften.

I forhold til det etiske paradoks så er grunntanken, slik jeg forstår det, at mennesket ikke ved fornuften kan utlede guds vilje i rasjonelle etiske normer, og deretter ved å følge disse være i overensstemmelse med guds skaper vilje. Gud gir seg kun til kjenne i de eksistensielle valg som bygger på den etiske fordring i Selvet. De konkrete handlingene i eksistensen kan i prinsippet aldri gis en rasjonell legitimitet.<sup>131</sup> Her gjelder utsagnet om at subjektiviteten er sannheten og at gud ikke gir seg tilkjenne andre steder som f.eks. i refleksjonen, naturen eller annet, kun ved handlingen i det etiske erfarer mennesket gudsviljen. Denne troen i forlengelsen av det etiske som griper sannheten som paradoks er for S.K. sokratisk.<sup>132</sup> Sokrates blir for S.K. det fremste eksempel på en eksistensielle filosof motsatt samtidens intellektuelle spekulanter. For den spørrende og uvitende Sokrates var nettopp det etiske og eksistensen avgjørende. Gud, det evige eller sannheten fantes ikke for Sokrates som objektivt faktum men ble postulert og erfart i forlengelsen av den etiske, subjektive eksistens. I det hegelske system kunne sannheten, etikken og moralen utledes som objektiv norm fra en historiefilosofisk betraktning. For S.K. ligger sannheten i subjektiviteten. Den enkelte må med utgangspunkt i den etiske fordring i selvet med hele sin subjektivitet uendelig bekymre seg for sitt eget liv i det etiske valget.<sup>133</sup> Det nye intellektuelle gudsbegrep, i idealismen, skaper også en kløft mellom gud og den enfoldige som er uberettiget i følge S.K. I sin sannhetssøken tok den greske filosofi utgangspunkt i erindringen som legger til grunn at mennesket erkjenner sannheten tilbakeskuende og i seg selv, slik også idealismen gjør, men erindringen ender i ørkesløs spekulasjon bort fra eksistensen. Sokrates var den ene som ikke lot seg fange i spekulasjonen, slik som f.eks. Platon, men forble i sin etiske eksistens og deler dermed synet på det etiske som paradoks med kristendommen. I den sokratiske tro på sannheten som paradoks finner S.K. også en analogi til den kristne guds tro som legger til grunn det kristne paradokset i Inkarnasjonen.<sup>134</sup> Sokrates, slik jeg forstår Lindstrøm, forholder seg til gud eller det evige som et postulat, uten å kunne bevise eller fastholde guden i et

---

131 Lindstrøm, s232-233

132 Lindstrøm, s235

133 Lindstrøm, s236-237

134 Lindstrøm, s240-241

fornufts begrep, samtidig blir troen for han paradoksal som den også for S.K. er i kristendommen. For S.K. representerer Sokrates en livsform hvor det etiske og religiøse er knyttet sammen i eksistensen på et allment, ikke kristent grunnlag<sup>135</sup>. Karakteristisk for spekulativ filosofi derimot er fokuset på fortid, i kristendommen er fokuset mer på fremtiden og dermed får nåtid, øyeblikket og eksistensen større betydning.<sup>136</sup>

### 6.2.2 Det allmenne og unntaket

Det allmenne som S.K. forholder seg til når han understreker unntakets betydning er Hegel. For Hegel var det allmenne den objektive ånds tilsynekomst i familiens og statens sedelige liv som også var forstått som det gode. Individets oppgave var i sin moralske praksis å avlegge seg det individuelle og særegne og tilpasse seg fellesskapets sedelighet forstått som guds vilje. Hegel følger her den greske antikkens stats ideal. For S.K. er Sokrates prototypen på den enkelte som primært forholder seg til sin egen samvittighet. Den enkelte må alltid få beholde sin frihet for selv om tilpasningen til fellesskapets sedelighet er av grunnleggende betydning for den enkelte og for samfunnet så er allikevel personligheten og samfunnet, i en viss forstand inkommensurable størrelser<sup>137</sup>. Mennesket skal akseptere samfunnets normativitet men den øverste autoritet finner den enkelte i sitt samvittighets forhold til gud. I samvittigheten møter gud mennesket som den absolutte i dets eget evig gyldige jeg. Det er ingen identitet mellom på den ene siden den indre absolutte norminstans som også er den høyeste inspirator for mennesket, og som Lindstrøm mener mennesket forstår som guds skapervilje, og på den andre siden samfunnets sedelige krav, selv om disse siste normalt er til menneskets beste. Samtidig er den fordring som ligger i det evige selvet også for S.K. et krav om å realisere det allmenne men da i betydningen det absolutt gode som i og for seg også er et Hegelsk begrep. For estetikerer er det om å gjøre å velge det individuelle, særegne og differente. For etikeren gjelder det om å forholde seg til denne plikten som noe allment i den betydning at denne absolutte plikten gjelder alle mennesker. Samtidig må jeg når jeg som etisk individ skal forholde meg i eksistens til denne plikten, alltid ta utgangspunkt i det bestemte gitte historiske individ jeg er og i den situasjon jeg står i.

*«Plikten er således alltid det allmenne, men det enkelte menneskets plikt bestemmes av hennes spesielle situasjon og av den konkretisjon som hennes Selv eier.»<sup>138</sup>(oversatt til norsk).*

---

<sup>135</sup> Lindstrøm, s243

<sup>136</sup> Lindstrøm, s242-243.

<sup>137</sup> Lindstrøm, s244

<sup>138</sup> Lindstrøm, s247.

For S.K. kommer derfor plikten ikke utenfra men innenfra og selv om den allmenne og absolutte fordring ligger til grunn som plikt så blir alltid den etiske handlingen genuint original i den individuelt bestemte konkretisjonen. At mennesket i sin eksistens realiserer det allmenne kan i tillegg muligens også forstås slik at personen i sin etikk også tar del og bidrar til den allment gjeldende sedelighet i samfunnet.<sup>139</sup> I forhold til dette siste punktet var, som vist over, Hansen sterkt kritisk til S.K. fordi mennesket hos han er lukket inne i selvet og sin egen personlighet og derfor kun kan komme i et indirekte forhold til samfunnet og de alminnelige medmenneskelige relasjoner. Arbeid, ekteskap og vennskap er av de samfunnsordninger som kommer inn under plikten og som skiller estetikeren fra en subjektiv individualisme men samtidig er ikke menneskets forhold til disse ordningene forstått hegelsk som absolutter.

Kritisk betraktet er forholdet mellom det individuelle og det allmenne, et omdiskutert punkt i S.K. sin etikk. Slik jeg forstår Lindstrøm mener han at S.K. klarer å kombinere det individuelle med en legitim deltagelse i samfunnsfellesskapet.<sup>140</sup> Tankegangen er forenklet som følger: mennesket er primært forpliktet innad i sin egen samvittighet i forhold til gud, samtidig er gud som det godes opphav(luthersk teologi) også tilstede i de konstituerende samfunnsordningene, men ikke så tydelig<sup>141</sup>. Dermed gjelder plikten også i forhold til samfunnet, i den forstand at plikten dypest sett og i prinsippet har samme opphav, nemlig i guds skapervilje. S.K. posisjon er, mener Lindstrøm, en to fronts krig bestemt av at han på den ene siden tar avstand fra det objektiverende syn på moralen som Hegel stod for, men samtidig vil han avgrense seg fra romantikerne og idealistene som står for en lovløs subjektivism og individualisme.<sup>142</sup> Den enkelte er som S.K. selv sier:

*«Den enkelte, som etter å ha vært som den enkelte og underordnet det allmenne, blir igjennom det allmenne igjen den enkelte som ved det å være den enkelte er det allmenne overordnet.»(oversatt ,S.K.)<sup>143</sup>*

I forhold til det allmenne som absolutt norm er den enkelte unntagelsen, samtidig er også den enkelte en integrert del av det allmenne forstått som at han er deltagende i den sedelighet som bærer fellesskapet.

---

<sup>139</sup> Lindstrøm, s248

<sup>140</sup> Lindstrøm, s 252-253.

<sup>141</sup> Lindstrøm, s252

<sup>142</sup> Lindstrøm, s254

<sup>143</sup> Lindstrøm, s254.

### 6.2.3 Ironien - det etiske forstadium og inkognito

Den romantiske ironien endte i en negering av all historisk gitt virkelighet til fordel for en diktet poetisk virkelighet. For S.K. representerte romantikerne derfor en overspent individualistisk subjektivism og stod for en uberettiget ironi. Sokrates derimot stod for en verdenshistorisk legitim ironi da han som det første individet ved ironiens negering av den greske substansialitet skaper grunnlaget for subjektiviteten og personligheten.<sup>144</sup> Selv om den Sokratiske ironien var negativ uten et positivt innhold lå det allikevel implisitt i den sokratiske negativitet en positivitet, en åpenhet mot det evige ved det uendelige og ideale som den sokratiske ironien stod for. Indirekte forutsetter nemlig hans radikale kritikk og negativitet mot det bestående berøring med ideen, idealiteten. Han rekonstruerer ikke spekulativt en ny tidelighet slik som sofistene. Den sokratiske ironien forstått på denne måten, blir forstadiet til etikken ikke bare for Sokrates men også for alle som velger seg over i det etiske. Den resignasjonen eller negativiteten som Sokrates ved valget og senere erfarte i sin eksistens mener S.K. er universelt gjeldende som mellomstadium mellom det estetiske og det etiske<sup>145</sup>. Først ved en tilsvarende negering av det bestående konstitueres subjektiviteten og skaper grunnlaget personligheten. Sokrates sitt guddommelig kall var ikke å «frelse verden» men å dømme den, på linje med loven i den lutherske kristne tradisjonen. Men også som etiker var Sokrates ironiker på samme måte som enhver etiker også er ironiker i en bestemt henseende. Den etiske ironiker defineres på følgende måte av S.K. selv:

*«Ironien er enheten av etisk lidenskap, som i inderlighet uendelig aksentuerer det egne jeget i forhold til den etiske fordring- og av dannelse, som i det ytre uendelig abstraherer fra det egne jeg, som en endelighet med blant alle de andre endeligheter og enkeltheter.»<sup>146</sup>*

Den etiske ironiker fastholder i lidenskap innad i sitt Selv den etiske fordring, samtidig som han er deltagende på lik linje med alle i det ytre, daglige sosiale liv. Hans indre liv i selvet og personligheten der den absolutte fordring fastholdes innad i subjektiviteten er ikke synlig utad fordi han i det ytre liv handler «som andre». Ironien og det inkognitive ligger i at det indre, dvs. etter sin natur er skjult, ikke synlig utenfra. Samtidig er ikke ironien i seg selv tilstrekkelig for det etiske. Det aktive valget av det etiske og den etterfølgende eksistensen blir det avgjørende som skiller etikeren fra estetiker. For etikeren blir ironien, slik forstått, en varig egenskap eller permanent prosess i personlighetens indre konstitusjon.

---

<sup>144</sup> Lindstrøm, s256,257

<sup>145</sup> Lindstrøm, s259.

<sup>146</sup> Lindstrøm, s262

### 6.3 Sammenfatning og kritisk bedømming av det etiske

Generelt bruker stort sett Hansen og Lindstrøm de samme begrepene og fortellingene når de beskriver det etiske hos S.K. Valget av det etiske er et absolutt valg og ved denne beslutningen velger mennesket seg inn under det evige jeget som det i den tidligere estetiske verdisfære kun har ant som en annen eksistens mulighet. Begge forstår også S.K. sin etikk som radikalt individualistisk og subjektivt bestemt. Men slik jeg ser det har de noe ulik tilnærming og personlig stillingtagen til S.K. som også er kommentert tidligere i forbindelse med det estetiske. Hansen beskriver S.K. mer kritisk og tolker generelt, også innenfor det etiske, dennes filosofi i forlengelsen av en idealistisk filosofisk tradisjon. Lindstrøm har en mer forstående holdning overfor S.K. og følger opp en tydeligere teologisk tolkning selv om han også kanskje i enda sterkere grad enn Hansen relaterer S.K. til særlig Hegel. Under det etiske vil jeg nå kritisk gå nærmere inn på tre punkter: på selve valget, på spørsmålet om idealismen og på personlighetsmodellen til S.K.

#### 6.3.1 Valget, kritisk betraktet

I forhold til selve valget slik S.K. beskriver det har vi sett at Hansen er kritisk. Denne kritikken kan ha sin årsak i at han er grunnleggende negativ til de intellektualistiske og dialektiske bestemmelsene S.K. i forlengelsen av en idealistisk og romantisk filosofisk tradisjon har lagt inn i Selvet. Det er denne intellektuelt reflekterte negasjons bevegelsen S.K. her i valget av det etiske, setter som en forutsetning for at mennesket kan befris fra sin tidligere naive umiddelbarhet og nå frem til en etisk anskuelse. Hansen ser i S.K. sin beskrivelse av negasjonen og resignasjonen, slik jeg tolker han, en filosofisk dramatisert bevegelse, som minner om en hegelsk dialektisk tenkemåte, og som kun kan finne forståelse hos et lite mindretall av mennesker. At mennesker innenfor religionen, diktningen og allmennmenneskelige erfaringer knyttet til alder og personlig vekst kan vise til lignende erfaringer betyr ikke at S.K. kan gjøre absolutte krav på den eneste gyldige utdypende forståelsen. Kritisk betraktet i et filosofisk og psykologisk perspektiv, mener Hansen, er også denne bevegelsen isolert sett slik S.K. beskriver den, utydelig. Selv med begrepet om spranget mener Hansen<sup>147</sup> at S.K. ikke forklarer godt nok hvordan individet ved seg selv, og først da er det et valg, kommer frem til det nye som dette valget innebærer. Hansen ville samtykke i at den hegelske filosofi ikke gir rom for det subjektive, frie valg i forbindelse med menneskets eksistens men mener S.K. havner i en dialektisk, hegeliansk beskrivelse av valget som ikke kan gjøre krav på allmengyldighet. Lindstrøm tolker valget slik at mennesket som

---

<sup>147</sup>Hansen, s.82-83

estetiker i den innadgående eksistensielle krisen eller resignasjon tvinges suksessivt til å forlate eller suspendere det timelige som det grunnleggende og at det samtidig dypest i fortvilelsen over seg selv oppdager en høyere eksistensmulighet. Mennesket velger da det som alltid har vært der som mulighet, nemlig det evige jeget som sammenfaller med det å velge seg selv i sin evige gyldighet. Det nye, som slik sett i og for seg ikke er noe nytt som er kommet til, ligger som mulighet i selvet men mennesket må gi sin positive tilslutning, deri består valget. Lindstrøm beskriver dette valget uten kritiske kommentarer. Det er rimelig å mene at Lindstrøm antagelig i større grad enn Hansen forstår og tolker S.K. i en luthersk evangelisk tradisjon. Den lutherske evangeliske forkynnelsen av lov og evangelium med etterfølgende syndserkjennelse, anger, omvendelse og den paulinske to-naturslæren lar seg moderat tilpasse S.K. sitt syn. Sagt på en annen måte kan S.K., i hvertfall på dette punkt, tolkes slik at han gir den ortodokse, Lutherske kristendomsforståelsen en original filosofisk språkdrakt.

Den filosofiske tradisjonen S.K. slutter seg til og som tidligere er kommentert er delvis den kantianske transendentalfilosofien der subjektets tilnærming til virkeligheten blir tillagt avgjørende betydning og ikke minst romantikken med dens interesse for ironien, negeringen og resignasjonen som åndelige prosesser knyttet til den menneskelige eksistens og livsform. I forhold til I. Kant gjelder her ved valget av det etiske, hans moralfilosofi. Som kjent legger Kant til grunn at mennesket kjenner moralloven i sin egen bevissthet som en absolutt bydende plikt innenfra som det ved sin fornuft kan utlede i etiske prinsipper og som igjen skal legges til grunn for handlingene. Moralloven slik mennesket kjenner den er rasjonell og ideal og har et a-priorisk opphav som ikke filosofisk kan bestemmes. I sammenligningen med S.K. er her både likheter og ulikheter. Når det gjelder selve valget så postulerer både Kant og S.K. at mennesket har en individuell frihet til å velge å slutte seg til den moralske fordring som mennesket kjenner som en normativ instans utenfra rettet inn mot seg selv. Angående ulikheter så legger Kant mer vekt på menneskets erkjennelse av moralloven som et fornuftsmoment, motsatt S.K. sitt eksistens fokus. Kant integrerer heller ikke forestillingen om moralloven innad i selvet på samme måte som S.K. gjør i sin antropologi.

En måte å forstå dette på er at begge to tar utgangspunkt i den allmennmenneskelige erfaring at mennesket ved sin samvittighet opplever en normativ instans inn mot sin egen historiske gitte person. For S.K. blir denne absolutte fordringen tolket og forstått som det evige og guds skapervilje som det kjenner ved sitt høyere jeg som det har i seg som mulighet og som det må slutte seg til ved et valg. S.K. har, kan vi kanskje si, støttet av en teologisk luthersk tradisjon, på dette punktet med tanken om det høyere jeget i selvet, filosofisk betraktet, et tydeligere spekulativt moment enn Kant som ikke går så langt i å forklare moralens opprinnelse.

I det hegelske system var det enkelte menneskets frihet og individuelle valg et svakt punkt. Verdensånden former den historiske utvikling og gir seg tilkjenne primært i den kollektive samfunnsordningen. Det enkelte menneskets oppgave blir nærmest passivt å slutte seg til den gitte sedelighet. Samvittigheten i den grad den setter seg opp mot det allmenne var i et slikt perspektiv uttrykk for det individuelle og særegne og kunne sånt sett betraktes som det ondes prinsipp. Hansens kritikk gikk, som jeg har vist, ut på at S.K. selv, i sin dialektiske filosofi om selvet, viser at han ikke makter å komme seg ut av en hegeliensk tenkemåte.

Kirkegaard forskeren Gregor Malantschuk har i sin bok : *Frihed og Eksistens* (1980)<sup>148</sup>, behandlet teorien om spranget hos S.K. i et eget kapt. Her hevder han at S.K. selv tillegger denne teorien stor og avgjørende betydning og at han systematisk og gjennomført har implementert teorien i sitt forfatterskap og gjort den gjeldende særlig i stadielæren. Malantschuk mener teorien om «Spranget» hører innunder S.K. sin ontologi. Med utgangspunkt i at fenomen og begrep ikke er helt sammenfallende må mennesket alltid i sin streben etter å forstå og å forholde seg til virkeligheten samtenke motsetningene : nødvendighet og mulighet, kontinuitet og diskontinuitet. Under nødvendighets og kontinuitets perspektivet fastholdes, ved dialektikkens strenge logiske metode, systemet, det nødvendige. Under mulighets og diskontinuitet perspektivet fastholdes det patetiske, slik jeg forstår det, lidenskapen, den menneskelige komponenten som legger individets frihet til grunn. I et rent logisk, matematisk system forklares fenomenet som nødvendighet og i henhold til kontinuitets prinsippet. I en slik kunnskaps modell faller mennesket, forstått ut fra frihet , subjektivitet og eksistens bort eller blir usynlig. Hvis jeg forstår S.K. og Malantschuk riktig kan denne teorien om spranget bidra til en filosofisk forklaring på muligheten for at mennesket ved sin egen beslutning kan bidra til å skape en ny eksistens mulighet som tidligere ikke var realisert. Sprangteorien er imidlertid omstridt<sup>149</sup> men kan virke interessant som en filosofisk modell for bedre å forstå den følelsen av frihet som alle, (de fleste) mennesker opplever som avgjørende for eget liv og selvforståelse.

Ferreira, M. Jamie, hevder også i sin artikkel: «Faith and the Kirkegaardian leap»<sup>150</sup> at teorien om «spranget» er polemisk rettet mot Hegel og hans systemtenkning. S.K. sitt overordnede mål er å ivareta tanken om den enkeltes frihet og ansvar for egen eksistens og ikke minst å forklare overgangen fra ikke-tro som en kvalitativ gitt tilstand til troen som en annen kvalitativ tilstand. Ferreira viser til at S.K. finner støtte fra filosofen og dramatikerens Lessing og fra Kant i sin

---

148 Malantschuk, Gregor, *Frihed og Eksistens*, Studier i Søren Kirkegaards tenkning, C.A. Reitzels Boghandel. København 1980. s.38-46.

149 Malantschuk, s 42.

150 Alastair Hanny, G.D. Marino, *The Cambridge Companion to Kirkegaard*, 1998, s 207-231.

kritikk av Hegel på dette punkt. Spranget må forstås, i prinsippet, som en kritikk av Hegels dialektikk der den dialektiske prosess ved mediasjonen opphever, eller undergraver alle eksistensielle kvalitative sprang. For S.K. er eksistensspørsmålet og subjektiviteten det avgjørende. Valget eller spranget er en kategori som for S.K. blir avgjørende for å forstå menneskets eksistens betingelser. Valget må eller kan ikke forstås utfyllende hverken som en gradvis voksende erkjennelse eller som en ren viljeshandling. Derimot forutsetter spranget, hos S.K. frihet og en intensivert patos. Frihet og den målrettede lidenskap er også nøkkelbegrepene nå J. Himmelstrup i sin : «*Terminologiske Ordbok*», beskriver spranget<sup>151</sup>.

Når S.K. relativt positivt, griper tilbake til dikteren, dramatikerens Lessing, så kan dette også, tenker jeg meg, forstås som en indirekte, generelle kritikk mot filosofien. Denne har, og særlig på denne tiden etter sin natur en ambisjon om en altomfattende systemforklaring hvor individet, i dets egen erfaring av å være et fritt handlende enkeltmenneske, faller bort eller bli usynlig. Dikterne derimot og særlig dramatikerne som portretterer mennesker og står den subjektive eksistenserfaring nærmere, tar et annet utgangspunkt, for dem er menneskets konflikter innad i personligheten og den intersubjektive relasjon hovedinteressen.

For S.K. er teorien om valget eller spranget antagelig en eksperimenterende modell. Hans hovedanliggende er generelt å verne om menneskets frihet og eksistensielle ansvar for eget liv og kanskje også å gi rom for en karismatisk ortodoks luthersk kristentro. Slik jeg forstår dette er individets frihet, som hos S.K. er en nøkkelfaktor, i vår egen tid forstått nærmest som et postulat som gir seg ut fra subjektets ståsted, men som ikke kan bevises eller utfyllende forklares ut fra en vitenskaplig/filosofisk modell. Frihetstanken, valget og individets ansvar er umulig å oppgi i vårt moderen humanitetsbegrep, men det viser seg også svært vanskelig å beskrive med allmenn tilslutning. S.K. var av de første som så betydningen og utfordringen som ligger i dette emnet og som gav sitt bidrag til forståelse.

### 6.3.2 Det etiske og idealismen, kritisk betraktet

Uendelighets bevisstheten som mennesket kjenner fra sitt eget selv forstår S.K som det evige og som den absolutte etiske fordring i mennesket. Men hva konkret innebærer denne etiske fordringen og hvordan konkret forholder individet seg til denne fordringen. Kritikerne mener at S.K. her til tross for sin hensikt og sine forsikringer om det motsatte føyer seg inn i en spekulativ, idealistisk og platonsk tradisjon. Av de fremste kritikerne av S.K. på dette grunnlag er den kjente teologen og filosofen K. E. Løgstrup.(1905-1981). K. Hansen støtter seg til Løgstrups grundige

---

<sup>151</sup> Himmelstrup, s190-193.



og omfattende kritikk av S.K. på dette punkt, mens Løgstrup selv på sin side slutter seg til Hansens brede fremstilling av S.K. i den boken jeg har lagt til grunn som den ene av de to hovedskriftene jeg bygger denne oppgaven på. Løgstrups kritikk kommer til uttrykk i flere skrifter men viktigst er antagelig boken: *Opgør med Kirkegaard*,<sup>(152)</sup>1968). Løgstrup hevder at når moralen i et gitt samfunn utvikler seg slik at den ytre sedelighet ikke umiddelbart oppfattes som sammenfallende med ens egen moralske følelse så vil det vokse frem en indre refleksjon i individet som krever endring av den praktiserte sedelighet. Hvis ikke denne kritiske refleksjonen hos en økende mengde enkeltmennesker fører til modifisering og endringer av samfunnets etablerte og instituerte moralitet oppstår det en avstand mellom en indre og en ytre moralitet i samfunnet. Denne ytre moraliteten i et samfunn som ikke tilstrekkelig samsvarer med den moralske følelse, og som krever tilslutning fra alle uten subjektiv overbevisning, kalles for en konform sedelighet. Det var denne utviklingen som var den kulturhistoriske kontekst for Sokrates og som på lignende måte var bakgrunnen i Danmark(og resten av Europa) på S.K. sin tid. Det store filosofiske spørsmål som på en slik bakgrunn vokser frem, og som også den tyske filosofi hadde vært oppmerksom på, er hvordan den nye moderne moraliteten vil ta form. Den nye moralen må legge til grunn en annen individ og subjektivitets forståelse, inklusive en velutviklet og irreversibel refleksjonsevne. Det er på dette punktet, etter Løgstrups mening, S.K. på linje med den tyske idealisme formulerer en idealistisk og individualistisk bestemt, intellektualistisk moral<sup>153</sup>. Den moralske handlingen får nå sin legitimitet fra individets indre refleksjon og beslutning som til enhver tid må gå forut for selve handlingen. Slik jeg forstår Løgstrup så utvikler S.K. denne nye tenkemåten i radikal form. Kritisk betraktet medfører denne moralforståelsen med vektleggingen på en indre refleksjonen at det oppstår en avstand til de mennesker man står i direkte relasjon til. Slik jeg forstår Løgstrup så er det ikke den sterkere individualismen i den moralske handlingen i seg selv som er det negative men den utvidede indre refleksjonen som har som virkning at menneskets umiddelbare empati holdes tilbake. De daglige umiddelbare medmenneskelige relasjonene får, hos S.K. karakter av å være noe sekundært i forhold til den indre refleksjonen. Det idealistiske momentet ligger delvis i refleksjonens fremskutte betydning og delvis vel i den betydning ideen og det ideale får i denne refleksjonen innad i subjektiviteten. Løgstrup utvikler som kjent en alternativ etikk som bygger på de spontane livsytringen. Også Løgstrup legger til grunn den absolutte etiske fordring som det evige og som guds stemme men han mener i motsetning til S.K. at vi er best i overensstemmelse med denne fordringen når vi lar våre handlinger ledes av vår medfødte empati i vårt forhold til

---

152 Løgstrup, Knud.E. *Opgør med Kirkegaard*, Gyldendalske Boghandel,1968,s. 126-131 (3 oplag 2005)

153 Løgstrup, s.126-131.

våre medmennesker. De spontane livsytringene som vi alle kjenner umiddelbart som åpenhet, tillit, medfølelse og deltagende godhet osv. blir da retningsgivende for våre handlinger.

G. Malantschuk, som tilhører den grupperingen som ofte tar S.K. i forsvar, har igjen kritisk vurdert Løgstrups kritikk av S.K. på dette punkt og dennes eget alternativ.<sup>154</sup> Malantschuk mener Løgstrup har valgt en kristendoms forståelse som legger avgjørende vekt på guds nærvær i menneskets umiddelbare nære jordiske liv som det genuint humane og etiske. Samtidig har Løgstrup, slik Malantschuk ser det, svekket eller utelatt, hva han oppfatter i henhold til en tradisjonell luthersk kristendomsforståelse, det religiøse budskapet hvor synd, lidelse og forsoning er bestemmende komponenter. Med utgangspunkt i en slik, hva vi kan kalle en humanistisk orientert liberal kristendomsforståelse, har Løgstrup valgt å tolke S.K. for ensidig. For Løgstrup blir S.K. sin kristendomsform, eller tro forstått som et liv i lidelse hvor den enkelte står i en konstant konfrontasjon med det samfunn og de mennesker han er en del av og med seg selv. Det som driver han er den indre samvittigheten som i en spekulativ negasjons og resignasjons prosess har resignert overfor det jordiske men tilsvarende forpliktet seg overfor en høyspent men spekulativ idealistisk oppfatning av det gode og det moralske frembrakt ved en indre lukket refleksjon, isolert fra den umiddelbare empati. Malantschuk mener, slik jeg forstår han, at den enkeltes lidelse, skjerpet av en ideal tilnærming til seg selv og samfunnet, er en viktig side ved S.K. sin kristendoms forståelse men at han også, og som han mener Løgstrup ser bort fra, har hatt syn for det normale, og for at det ideale, alltid som guds fordring, tilpasser seg den enkeltes evner og forutsetninger. Mennesket kan eie en livslykke også innenfor de sosiale ordninger som gjelder i samfunnet. Videre mener han at den indre refleksjonen hos S.K. ikke blir spekulativ og intellektualistisk som hos Platon men at refleksjonen avbrytes av kravet om eksistens slik som hos Sokrates. De umiddelbare spontane ytringene hos Løgstrup mener Malantschuk, S.K. har sett og plassert innenfor den umiddelbare og sjelelige bestemte virkelighet og idealitet.<sup>155</sup> I S.K. sin etiske forståelse må disse umiddelbare emosjoner eller tilskyndelser derfor ved refleksjonen ut fra det evige jeget, kritisk vurderes og bestemmes. Når det gjelder Løgstrups kritikk av refleksjonen mener, som vist, Malantschuk, at kravet om eksistens adskiller S.K. fra den spekulative filosofi men at refleksjon samtidig er nødvendig som kritisk instans og videre at Løgstrup også selv i sin etiske teori regner refleksjonen som nødvendig. Refleksjon og beslutning kan f.eks. være nødvendig for å avgrense snevre egeninteresser til fordel for barmhjertig<sup>156</sup> Forøvrig fremhever Malantschuk at refleksjonen representerer en irreversibel utvikling i det moderne menneskets subjekt forståelse. Hele denne

---

<sup>154</sup> Malantschuk, s 177-195.

<sup>155</sup> Malantschuk, s187-186.

<sup>156</sup> Malantschuk, s188.

diskusjonen om refleksjonens betydning, virkning og eventuelle fremmedgjøring er forøvrig, mener jeg, ytterst sentral og interessant og er av stor betydning innen moderne moralfilosofi særlig i tiden etter Nietzsche. For Løgstrup er også Kant i sin moralfilosofi tilhørende den idealistiske tradisjon. Ett punkt han mener S.K. og Kant er felles om er at begge setter plikten som et abstrakt prinsipp som grunnlaget for etikken og dermed blir plikten, slik han ser det, en form for erstatning for det etiske. Malantschuk mener Løgstrup tar feil også i denne kritikken av S.K. som han mener, i motsetning til Kant, er tydelig på at det personlige gudsforholdet alltid må forstås som etikkens utgangspunkt. Den konforme kollektivt ytre bestemte moralen kan ikke lenger gjøres absolutt gjeldende, dette er både S.K. og Løgstrup enige om. S.K. vil nyskape moralen ved å vekke idealiteten i den enkelte med det godes ide som retningsgivende i en nyordning av moraliteten. Løgstrup tenker seg tilbake til en opprinnelig pre-moralsk posisjon der mennesket nyoppdager den etiske fordring gud har nedlagt i det naturlige menneskelighet.

Dean Moyar, mener S.K. henter momenter fra både Kant og Hegel selv om den første ligger nærmest. I tanken om etikkens praktiske orientering og i forhold til det kategoriske imperativ som absolutt fordring finner han likheter med Kant. Samtidig adskiller S.K seg fra denne ved å hevde at fordringen har sitt opphav i gud og at dens autoritet avhenger av den guddommelige befaling, tenkt som en transcendent størrelse i selvet.<sup>157</sup> Dette synes også å være et viktig punkt for Malantschuk som også understreker dette i sammenligningen mellom Kant og S.K. Tanken synes å være at kun når den moralske fordring har et guddommelig, transcendent opphav kan den tenkes i sin mest radikale form som en uendelig ideal etisk tvingende fordring mot mennesket<sup>158</sup>. En annen ulikhet i forhold til Kant er også at dennes morallov er tenkt innenfor det fornufts bestemte. Den fornuftige morallov er slik S.K. forstår Kant, i prinsippet et uttrykk for den allmennmenneskelig fornuftsbestemte gyldige sedelighet. Hegel skiller tydeligere enn Kant, mellom en idealitet som ligger til grunn for handlingen og den faktiske handling i den historiske virkelighet. Dette har, slik jeg forstår Moyar, likheter med S.K., mens den avgjørende forskjell er at Hegel, motsatt S.K. tenker seg at idealitet og historisk handling og sedelighet faktisk sammenfaller i samtidens samfunnsformasjon.<sup>159</sup>

På mange måter viser S.K. i sin moralforståelse tydelig tilknytning til den tyske samtidsfilosofi selv om han også definerer sin egen posisjon slik at denne adskiller seg fra Kant og Hegel. I forhold til det idealistiske i S.K. sin moralforståelse er det også vanskelig å ikke gi Løgstrup

---

<sup>157</sup> Moyar, Dean, s 373-74.

<sup>158</sup> Malantschuk, s 79.

<sup>159</sup> Moyar, s 350-51.

rett i at den ideale fordringen på den enkelte skjerpes så radikalt at det truer med å undergrave normal sosial tilpasning og tilhørighet i familien og fellesskapet med andre mennesker. På den annen side hva skal være utgangspunkt for en nødvendig kritisk distanse til seg selv og samfunnet hvis vi ikke bevisstgjøres på en idealitet som bygger på den enkeltes refleksjon og stillingtagen. Den naturlige empati må også få sin plass i den moralske praksis og tenkemåte, samtidig kan empatien raskt falle over i et ukritisk føleri. Med hensyn til refleksjonen er jeg også enig i at Løgstrups kritikk kan synes, i hvertfall, delvis berettiget. Ved lesingen av S.K. sitter man igjen med følelsen av en moralforståelse som bygger på en høyt utviklet refleksjon og som fort kan gi inntrykk av et individ som i for stor grad ved tenkning har fortrenget en normal og positiv emosjonell umiddelbarhet. På den annen side vil en moralitet som ikke prinsipielt legger inn fornuften som kritisk instans i forhold til de mange ulike innskytelser og følelser som utfordrer mennesket innenfra og utenfra, fort bli uten den kontinuitet og rasjonelle konsistens som det sosiale fellesskapet krever. I kritikken av det idealistiske innslaget hos S.K. har vi også sett at Hansen mener at S.K. tydelig representerer idealismen mens Lindstrøm legger vekt på forhold som skiller S.K. fra denne filosofiske tradisjonen. Også den refleksjonen som S.K. legger inn i tanken om menneskets Selv kan kritisk, som jeg har kommentert tidligere, forstås i lys av eller som en form for spekulativ idealisme men dette vil jeg ta opp under neste punkt.

### 6.3.3 Personligheten og moralen, kritisk betraktet

Ved det etiske valget blir også personligheten til i egentlig forstand, som beskrevet tidligere. Personligheten, slik S.K. ser det, kunne vi kanskje si er summen av det et menneske står for betraktet ut fra dets indre selv og innberegnet dets eksistens og ytre sosiale, moralske liv. I snevrere forstand er det substansielle ved personligheten primært knyttet til den refleksjon og de eksistensielle beslutninger som tar form i menneskets Selv. Personligheten og dens dannelse er således forstått både utgangspunkt for menneskets liv men også sluttmålet for det eksisterende etisk bestemte individ. Et første kritisk punkt som også tidligere er behandlet er bestemmelsen av Selvet som ved valget av det etiske blir inneholdende et lavere historisk bestemt jeg og et høyere evig jeg og hvor det siste, igjennom en negasjons og resignasjon bevegelse, av individet er valgt som normativt i forholdet mellom de to jegene i selvet. Ved valget av det absolutt etiske velger jeg samtidig meg selv i min ideale evige gyldighet, et valg som jeg i det etterfølgende liv som etiker ved eksistensen skal realisere. Det er denne eksistensen, eller omdannings prosessen hvor det lavere jeget tas opp i det allmenne evige jeget, som utgjør personlighetens indre liv og som er utgangspunkt og endelig målsetting med menneskets eksistens. Som sett i det foregående forholdt K. Hansen seg sterkt kritisk til denne teorien om selvet og personligheten mens

Lindstrøm tolket S.K. mer forstående i retning en teologisk orientert interpretasjon. Løgstrup ser også denne selvets indre dialektikk som et uttrykk for en idealistisk filosofi. Han aksepterer at disse sterke bevegelsene, der den timelige verden negeres og oppgis for at det evige kan bryte frem, kan være grunnet på sterke erfaringer i S.K. sitt eget liv, med sine særegne forutsetninger men mener det blir galt når han gjør krav på å universalisere disse bevegelsene som Løgstrup mener er sterkt inspirert av idealistisk og romantisk filosofi. Særlig negasjons bevegelsen som ender i bevisstheten om intetheten, fanger mennesket i en permanent negativt ladet holdning til det umiddelbart naturlige menneskeliv. I motsetning til S.K. mener Løgstrup at det evige er inkarnert i skapelsen av mennesket og gir seg til umiddelbart til kjenne i de spontane og suverene livsytringene som danner grunnlaget for menneskets liv og fellesskap med andre. I følge Løgstrup trenger ikke mennesket, for å finne en transendent gud, gå veien om disse negasjons og fortvilelses prosessene som han mener har sitt grunnlag i en idealistisk og romantisk filosofi og kunne han kanskje ha tilføyd, i følsomme, dramatiske kunstnernaturer og en historisk betinget og konfesjonsbundet luthersk teologi og religionspsykologi. Gud eller det evige viser seg for Løgstrup i det umiddelbare nære empatiske samlivet mellom mennesker. Malantschuk på sin side mener, som vist, at Løgstrups teori om de spontane livsytringene faller inn under S.K. sitt begrep om den sjelelige idealisme som bygger på det umiddelbare mennesket men mangler ånden.<sup>160</sup> Denne beskrivelsen av personligheten som avgjørende bestemt av den indre refleksjonen i Selvet fører til kun et indirekte og ikke et direkte forhold til andre mennesker. Når personligheten også blir sett på som eksistensens teleologi så forsterker det inntrykket av en innesluttet og lukket personlighets type hvor andre mennesker betraktes kun som en anledning eller et middel for ens egen selvutvikling, (Hansen og Løgstrup).

Lindstrøm ville være mer forstående på linje med Malantschuk og legge vekt på enkeltmenneskets ansvar og refleksjonen forstått som fornuftens kontroll over det umiddelbare sanselige og naturlige jeget. At det moderne samfunnets individualisme og moralske autonomi krever et høyere refleksjonsnivå i selvet og at nettopp fornuften sikrer personlighetens sluttethet og konsistens kan kanskje også brukes som argument for den betydning S.K. tillegger refleksjonen innad i personligheten.

Idehistorikeren Johannes Sløk, synes et stykke på vei å tolke S.K. sitt syn på den relativt autonome personligheten som et uttrykk for autentisk humanisme som han slutter seg til.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Malantschuk, s186,187.

<sup>161</sup> Sløk, Johannes, *Kierkegaard, Humanismens tænker*, Hans Retzel forlag, København 1978.s 8-9.

Personligheten blir det Arkimediske punkt som sikrer individet en tiltrengt uavhengighet og selvstendighet i en sammensatt og komplisert verden..

Til grunn for S.K. og andre som har beskjeftiget seg teoretisk med forståelsen av det etiske kontra en forutgående naiv, umoden og uansvarlig(ungdoms) eksistens ligger menneskelige erfaringer og personlige fortellinger som er historier om enkeltmenneskers åndelig utvikling. Dypt personlige livsvei valg kan få betydning for en selv som menneske og de mennesker man lever sammen med. I folkevisdommen og diktningen har disse erfaringene og den kunnskap disse genererer som en del av den folkelige sedelighet ofte en personlig men utydelig form. Religionene og særlig filosofien har ambisjonen om å forstå dette mer presist, som helhet og i begrepets form (også som system). S.K. sin teori om det moralske kan leses som et bidrag til å skape en gjennomtenkt og konsistent moralforståelse på grunnlag av en folkelig, religiøs og filosofisk tradisjon. I vår tid der individualismen i høyere grad enn noen gang før gjør seg gjeldende som den grunnleggende betraktningssmåte hvor utfra den enkelte forstår eller tolker sin egen eksistens som en del av et sosialt samfunnsfellesskap kan S.K. sin modell være av stor interesse.

## **7. RELIGIØSITET A**

Den absolutte fordringen som ligger i menneskets selv blir i det etiske valget tolket som en forpliktelse i forhold til det absolutte etiske som igjen blir forstått som en forpliktelse over for den etiske idealitet eller som guds skapervilje. I det selvet som ved dette valget settes, ligger religiøsiteten implisitt og blir forstått som et vedvarende spenningsforhold hvor mennesket ved sitt evig bestemte etiske jeg holder fast det lavere jeget i eksistensen, samtidig som det lavere jeget også løftes og omdannes henimot det evige og allmenngyldige i en vedvarende prosess. Hos S.K. innebærer således det etiske en allmenn religiøsitet som han omtaler som religiøsitet A<sup>162</sup>. Religiøsitet A, skiller seg fra religiøsitet B som står for en spesifikk kristen religiøsitet. Under behandlingen av først religiøsitet A og deretter religiøsitet B legger jeg også her til grunn Hansen og Lindstrøm, men følger ikke disse to så tett og omfattende som jeg har gjort under det estetiske og det etiske.

### **7.1 K. Hansen, Religiøsitet A**

I den religiøse grunnposisjonen har mennesket ved resignasjonen underordnet, men ikke oppgitt, endeligheten under det uendelige. Det evige, uendeligheten og det ideale som gripes og

---

<sup>162</sup> Hansen, s157.

fastholdes vet troen, blir nå det normative og bestemmende. I boken: *Frygt og Bæven*, behandler S.K. dette temaet inngående. Troen, som gir seg som mulighet dypest i resignasjonen lar seg ikke begrunne ved fornuftens bro eller ved dialektisk tenkning, den må fastholdes i eksistensens lidenskap slik som hos Sokrates og Abraham. Troen blir av S.K. forstått som en følge av eller i forlengelsen av refleksjonen og de etterfølgende negasjons og resignasjons bevegelsen innad i selvet. Troen er, sett på denne måten, etter sin art, og lignende det etiske, en indre bestemmelse i Selvet som ikke kan leses utenfra.

Begrepet gjentagelsen brukes som en betegnelse på en eksistensform hvor mennesket på grunnlag av negeringene og resignasjons prosessene i selvet når frem til en potensert eksistensform, der det ytre i prinsippet kun blir anledningen til et intensivert indre liv i lidenskapelig hengivelse til ideen. Dikterens beskrivelse av kjærligheten som ide og hvordan denne er mer lidenskapelig enn det historiske, peker mot religiøsiteten som en enda høyere form for lidenskapelig eksistens.<sup>163</sup> På tilsvarende måte som dikteren griper mennesket ved troens bevegelse, som en gjentagelse, livet i en høyere form. Hansen mener også å kunne påvise at en del av de tekstene som omhandler dette kan relateres til bruddet med Regine.<sup>164</sup> Det religiøse preges av en intensivert inderlighet hvor motgang, sorg og anger er forhold som bringer mennesket nærmere sitt egentlige selv og gud og hvor lykken på motsatt måte knytter mennesket til det endelige. Hansen er igjen kritisk og sidestiller denne innadvendte og lukkede allmenn religiøsiteten og dens tilhørende etikk med stoicismen.<sup>165</sup> Kjærligheten til nesten som S.K. fremhever også under det allmennreligiøse, er egentlig mener Hansen, ingen ekte nestekjærlighet som bygger på nærhet til personen på grunnlag av forståelse, respekt og tilgivelse. Det er negeringen av endeligheten i selvet og den lukkede personligheten som hindrer S.K. i en autentisk tilnærming til sine medmennesker i det etiske og i det religiøse. Innen den allmennreligiøse eksistens virkelighet, som bygger på det etiske, brytes menneskets egenrettferdighet suksessivt ned i møte med den absolutte etiske fordring og skylden blir et voksende og etterhvert påtrengende eksistensielt problem.<sup>166</sup> Lidelsen blir også kjennetegnende i den religiøse eksistenssfære. Den skjerpede fordringen i det absolutte ved ånden krever brudd med umiddelbarheten som igjen oppleves som offer og lidelse. I diktningen er det umiddelbare det ideale og representerer lykken, mens lidelsen blir kjennetegnet på det religiøse hvor mennesket ved ånden i seg velger seg ut av det umiddelbare og naturlige, samtidig som at mennesket uendelig velger seg tilbake i endeligheten.<sup>167</sup>

---

163 Hansen, s179.

164 Hansen, s180-186.

165 Hansen, s192

166 Hansen, s232

167 Hansen, s232-234.

Men det å uendelig velge seg tilbake i endeligheten når mennesket samtidig under det etiske og åndelig erfarer seg som et intet for gud blir for Hansen og Løgstrup et kritisk punkt som S.K. ikke overbevisende overvinne. Den etiske fordring slik den beskrives av S.K. viser også at fordringen blir forstått som en abstrakt fordring innad i selvet og aldri i direkte tilknytning til andre mennesker. S.K. sin uendelige tilbake vendt til det endelige blir hverken logisk eller i de beskrivende eksempler gjort rede for i følge Hansen og Løgstrup og S.K. får mer til felles med en spekulativ idealisme eller en introvert mystiker enn med en utadvendt praktiserende religion.<sup>168</sup> Skylden blir forstått som en absolutt skyldighet mot gud og skal ikke knyttes til bestemte hendelser eller medmennesker, et moment som Hansen mener igjen viser S.K. sin mangel på vektlegging av den historisk gitte virkelighet og samliv med andre mennesker.

## **7.2 V .Lindstrøm, Religiøsitet A**

Religiøsitet A befinner seg mellom på den ene side det etiske som bestemmes ved valget og på den andre siden den kristne religiøsitet B som kjennetegnes ved tanken om det absolutte paradoks, syndstilgivelse og nyskapelse.<sup>169</sup> Det etiske fikk også ved å bli bestemt av forholdet til det absolutte, en religiøs karakter slik som hos Sokrates. Ved valget av det etiske som det absolutte og som en tilslutning til guds skapervilje, ble det estetiske, umiddelbare og naturlige ikke opphevet men relativisert og underordnet det absolutte som det etiske. Mennesket kjenner den etiske fordring som del av sin natur og som den allmenne åpenbaring men det etisk-religiøse under religiøsitet A forblir i immanensen som først heves ved åpenbaringen i Kristus. Religiøsitet A, innebærer også en bevissthet om å være en syntese av tid og evighet hvor det evige og absolutte kun lar seg gripe i eksistensen ved valgene, momentvis,<sup>170</sup> fordi gud kun skjult er tilstede. S.K. skiller allikevel det etiske fra religiøsitet A. Innen det etiske beholder den eksisterende overbevisningen om at han ut fra egen kraft kan overvinne eller mer presist sette seg selv i en annen relasjon til det umiddelbare ved det absolutte etisk bestemte selvet i seg. Således blir etikeren eksistens forstått som en kamp inneholdende vekselvis nederlag og seier. Men bevisstheten om den etiske fordringens uendelighet tvinger seg frem og fører den etisk eksisterende over i det allmennreligiøse eller religiøsitet A. Under religiøsitet A øker konflikten mellom det etisk absolutte, som nå forstås mer radikalt, og det umiddelbare. I denne nye eksistenssfæren intensiveres forholdet til det absolutte (nå tydeligere forstått som skaperviljen) og etikeren erfarer dypere og mer varig, og i økende grad som en indre selvets dialektikk, sin egen tilkortkommenhet og mangelfullhet. Denne tilstanden eller eksistensformen kaller S.K.

---

<sup>168</sup> Hansen, s236-237.

<sup>169</sup> Lindstrøm, s264-265

<sup>170</sup> Lindstrøm, s.268



religiøsitet A eller allmennreligiøsitet og den preges av lidelse<sup>171</sup>. I den etisk eksistensielle patos erfarer mennesket, kritisk mot seg selv, at det forholder seg absolutt til de relative, estetisk bestemte mål. Det absolutt etiske fordrer en vedvarende resignasjon i forhold til de estetisk bestemte verdier noe som medfører lidelse. I den skjerpede dialektikken innad i selvet under det etiske og i dets forlengelse i religiøsitet A, underordnes det estetiske ved resignasjonen, det etiske. Dette er primært indre prosesser og den eksisterende vil være normalt deltagende i det ytre samfunnsfellesskap han er en del av men ikke slik som i samtidens København der det religiøse liv ble oppfattet som sammenfallende med deltagelsen i det bestående samfunnsordningen som ble betraktet som det absolutte. Den indre resignasjonen er ikke en oppgivelse av det estetiske timelige liv slik den blir forstått i askesen og mystikken, bevisstheten om at det er guds skapervilje som ligger til grunn for den etiske fordring, fører mennesket tilbake til dets jordiske eksistens, slik dette også blir forstått av Luther.<sup>172</sup> Å oppgi det umiddelbare estetiske er samtidig en tilintetgjørelse av seg selv, denne prosessen er smertelig men fører mennesket tilbake til dets opprinnelige stand, under guds skaper vilje.<sup>173</sup>

Tilintetgjørelsen medfører ikke utslettelse av det timelige jeget men er en bekjempelse av det selviske. Anfektelsen er en religiøs, eksistensiell krise som mennesket erfarer i forlengelsen av tilintetgjørelsesprosessen. I sin streben forsøker det nå, i en ny posisjon,<sup>174</sup> å fastholde det absolutte og å gi dette et uttrykk i timeligheten men forgjeves. Anfektelsen blir av S.K. forklart som en nødvendig grensoppgang mellom mennesket som skapning og Gud som det absolutte og uendelige. Den etisk-religiøse eksistenssfæren kjennes særlig ved den lidelse som følger av at individet i sin streben velger seg ut av det umiddelbare, mens utvikling av skyldbevisstheten først kommer senere.<sup>175</sup>

Skyld bevisstheten, ikke synds bevissthet som først utvikles innenfor den kristne eksistens sfære, utvikles ved at mennesket ikke klandrer seg selv bare på grunnlag av enkelthendelser eller ut fra mengde som en kvantitetsbestemmelse men skylden må forstås som en kvalitetsbestemmelse som igjen vil si at den minste lille forseelse eller feil holdt opp mot det absolutte forskusler forholdet til det absolutte, det uendelige og til saligheten. I skyldbevisstheten, som på sitt høyeste blir forstått som absolutt skyldighet, utvikles også samtidig forståelsen av egen frihet og ansvar i forhold til timeligheten noe som etter Lindstrøms oppfatning gjør at skylden, hos S.K. ikke blir forstått metafysisk og abstrakt, som han er kritisert for og som senere Løgstrup og Hansen også

---

171 Lindstrøm, s.270-273.

172 Lindstrøm, s279.

173 Lindstrøm, s.280-284.

174 Lindstrøm, s284-286.

175 Lindstrøm, s288-289.

mener.<sup>176</sup> Ved skylden blir mennesket seg bevisst at det er adskilt fra det absolutte, det står i et missforhold til det absolutte telos som er saligheten, samtidig er han i en relasjon til denne. Hele denne beskrevne utvikling legger til grunn en antropologi hvor S.K. ser på mennesket som Guds skapning. Mennesket er ikke selv guddommelig men kjenner guds skapervilje som den absolutte fordring i Selvet. Ved skylden og ved at det vedvarende i eksistensen må realisere skaperviljen ser mennesket seg som adskilt fra det absolutte.<sup>177</sup> Under religiøsitet A er skyldsbevisstheten og den vedvarende angeren endepunktet, slik S.K. ser det. Ved det etiske og ved den eksistensielle erfaring som religiøsitet A representerer tydeliggjøres de ideale fordringene ved skyld og anger som rett forstått bringer mennesket frem mot den kristne tro under religiøsitet B. Men etikeren, inspirert av det ideale, kan velge å bli stående som dydsmønster og den allmennreligiøse kan tilsvarende velge å bli stående i en erkjennelse av utilstrekkelighet som innebærer lidelse men som fastholdes i en religiøs patos.<sup>178</sup>

Hos S.K. er friheten forstått i forhold til tanken om skyld. Det etiske valget når mennesket velger seg selv i sin evige gyldighet innebære samtidig en varig skyldsbevissthet. Det er bevissthet om individets frihet som er forutsetningen for at den etiske fordring kan forstås eller forstås i sin radikale form og fører mennesket frem til skyld<sup>179</sup>. Med frihet mener S.K. for det første den absolutte frihet som det har ved det absolutte Selvet det har valgt under det etiske og som betegner det gode og guds skapervilje med mennesket, men frihet er også forstått som den frihet det har i sitt jordiske liv der det ved friheten setter seg selv i relasjon til guds skapervilje som enda ikke er fullt realisert.<sup>180</sup> Frihets bevisstheten som settes ved valget av det etiske er en frihet til å velge seg selv i sin evige gyldighet og ikke en fristilling av et rent abstrakt jeg som i liberalismen som opphever det historisk betingede som absolutt forutsetning for jeget. Friheten er videre ikke primært en tanke bestemmelse men en erfaring som gir seg som en forutsetning i eksistensen.

Slik jeg forstår dette skjer følgende: når mennesket i en bestemt og konkret situasjon blir seg bevisst guds vilje som den etiske fordring som utgår fra det høyere jeget i seg, blir det samtidig bevisst sitt eget liv i det foregående ved det lavere jeget i seg som det ved et fritt valg angrer og påtar seg skylden for. I det mennesket blir seg bevisst ved det absolutte selvet at det har mistet den absolutte friheten blir det samtidig bevisst den friheten det i sin nåværende eksistens under guds skapervilje innehar. Forstått på denne måten knytter S.K. friheten nært opp mot skylds-

---

<sup>176</sup> Lindstrøm, s290.

<sup>177</sup> Lindstrøm, s292-293.

<sup>178</sup> Lindstrøm, s295.

<sup>179</sup> Lindstrøm, s296

<sup>180</sup> Lindstrøm, s 297

bevisstheten.<sup>181</sup> Friheten har mennesket allment, ikke forstått innen kategoriene frihet eller nødvendighet, men frihet som guds skapning til å respondere på den etiske fordring som ligger i selvet. Frihets tanken har også tilknytning til synds og arvesynds forståelsen i kristendommen. Arvesynden forstått som en kollektiv skyldighet kan oppfattes å stride mot frihets tanken. S.K. utvikler, i tilknytning til lutherske bekjennelsesskrifter sin egen filosofisk og psykologisk begrunnede forståelse av synden sett i relasjon til friheten. Her fastholder han tanken om det enkelte menneskets frihet også sett i forhold til dogmet om arvesynden.<sup>182</sup>

*«Ethvert etterfølgende menneske må tenkes en gang å ha befunnet seg i en slags uskyldstilstand slik som Adam, på samme måte som ethvert menneske har sitt syndefall av vesentlig samme karakter som hans.»<sup>183</sup>(oversatt til norsk).*

Ved frihets bevisstheten bevisstgjøres mennesket samtidig på sin skyld. Syntesen av kropp og sjel og av evighet og tidelighet er ikke fullbyrdet i henhold til guds skapervilje på grunn av menneskets egne valg. Ved sine valg i frihet har mennesket selv forårsaket den skyld i forhold til gud som mennesket ved angeren vedkjenner seg og som også skaper angst i mennesket. I kristendommen får skylden karakter av synd fordi skylden tydeligere blir forstått som absolutt og i direkte relasjon til gud.

Humoren eller humoristen utgjør en bestemt posisjon innfor det etisk-religiøse. Humoristen har sett eller berørt det etiske alvor og den lidelse som er knyttet til eksistensen under det religiøsitet A. men vegrer seg for i fult alvor å gå inn under denne eksistensbestemmelse. Hos humoristen merker man derfor en alvorlig og tragiske undertone i kommunikasjonen som skyldes en skjult eller tildekket lidelse. Ved humoren markeres en distanse til det etiske og religiøse alvor samtidig som han kjenner og i en viss forstand aksepterer skylden og lidelsen. Humoristen har derfor en sterkere utviklet sympati for medmenneskene enn ironikeren i det estetiske.<sup>184</sup> Ved humoren har mennesket vært i berøring med det etiske og religiøse men vegrer seg for det alvor i eksistens som den absolutte fordring i selvet krever og faller derfor tilbake i en betraktende holdning. Ekte religiøsitet har derfor forlatt den humoristiske grunnposisjon.

### **7.3 Sammenfatning og kritisk bedømming av religiøsitet A**

---

181 Lindstrøm, s 298-99

182 Lindstrøm, s 302-303

183 Lindstrøm ,s 304-305

184 Lindstrøm, s 310-311.

Hansen og Lindstrøm beskriver religiøsitet A i forlengelsen av det etiske hvor Sokrates blir et paradigme på en religiøsitet som har sitt utgangspunkt i det etiske og eksistensen. De radikaliserer og idealiserer kravene under det etiske som valget av det etiske innebærer kan trekke mennesket ut av eksistensen og inn i spekulasjonen men for den eksisterende som tar sitt utgangspunkt i den absolutte etiske fordringen i Selvet blir eksistensen og valget inn i den konkrete historiske virkelighet avgjørende. Valget inn i eksistensen blir, slik S.K. ser det og slik Hansen og Lindstrøm beskriver det, samtidig i prinsippet en tros posisjon fordi den valgte handling ikke ved fornuften fullt ut kan legitimeres. At eksistensen under og i forlengelsen av en radikaliseret forståelse av det etiske forstås som allmennreligiøs forsterkes også ved at etikerens tro på egne krefter svekkes under kravet av den etiske idealitet og at mennesket tilsvarende vender seg mot selve fordringen og den makt som har satt denne fordringen som for S.K. er guds skapervilje. Lindstrøm behandler religiøsitet A nøye i overensstemmelse med tanken om at stadielæren, slik han mener S.K. hadde tenkt den og slik han selv forstår den, er en pedagogisk tilrettelagt beskrivelse av en etisk bestemt allmennreligiøsitet som suksessivt skal lede mennesket frem til kristen tro. Lindstrøm stiller seg fortsatt, som tidligere under det estetiske og det etiske, forstående og aksepterende til S.K. Det kan se ut som at Lindstrøms beskrivelse av religiøsitet A både eksplisitt og implisitt, og enda tydeligere enn tidligere, legger til grunn en luthersk kristendomsforståelse. Gud har skapt mennesket som han ved loven, tukter og leder frem mot kristen tro. I stadielæren beskrives loven som den absolutte fordring som radikalt forstått og praktisert vil fremkalle anger, skyld og selvfornektelse i en bestemt rekkefølge og forstått på en bestemt måte. S.K. gir denne opprinnelige religions psykologiske beskrivelse en mer moderne filosofisk og psykologisk form. Selvet og dets bestemmelser blir også her lagt til grunn og trukket inn når de ulike fenomenene skal forklares i en større sammenheng.

Hansen er også her mer kritisk enn Lindstrøm. Her under dette avsnittet vegrer Hansen seg også, slik jeg forstår han, i forhold til en for snever luthersk tolkning av S.K. Ett annet kritisk punkt, fra Hansens side, som kom frem under det etiske men som også her viser seg er S.K. sin tolkning av den etiske fordring i retning av en idealistisk platonsk tradisjon. Den etiske radikalitet S.K. beskriver blir en intellektualisert reflekterende søken etter ideen som leder mennesket inn i seg selv og lukker personligheten inne i en abstrahert refleksjon istedenfor å møte mennesket som medskapning i en umiddelbar naturlig empati og sympati. I sin redegjørelse av religiøsitet A bruker Hansen også mer plass til beskrivelse av de typene som S.K. i sitt forfatterskap bruker til å konkretisere og eksemplifisere stadiene. For Hansen blir disse skikkelser forstått som mer eller mindre livs fornektende og livs udyktige personer som for han blir en bekreftelse på at S.K. har sporet av i en idealistisk intellektualisme hvor personlighet er lukket inne i sin egen

selvrefleksjon.

Mitt inntrykk er at Lindstrøm relativt godt beskriver S.K. sin forståelse og hensikt med religiøsitet A men at han for tett knytter S.K. til en ortodoks luthersk tradisjon. Forøvrig synes jeg S.K. sin beskrivelse av det allmennreligiøse slik jeg forstår den på grunnlag av de to forfatterne har mange tankevekkende perspektiver. Hovedbevegelsen så langt, der mennesket i forlengelsen av et voksende etisk alvor, innbefattet en økende bevissthet om sin egen tilkortkommenhet, trekkes nærmere et mer utvidet (i forhold til et snevrere etisk, sosialt perspektiv), forsonings søkend religiøst verdensbilde, tror jeg mange vil kunne kjenne seg igjen i.

## **8. RELIGIØSITET B**

Under religiøsitet B beskriver S.K. den særskilte kristne religiøsiteten som samtidig som den lar seg forstå i forlengelsen av religiøsitet A også representerer noe helt nytt i forhold til denne.

### **8.1 K. Hansen, religiøsitet B**

Først i boken *Uvitenskapelig Etterskrift* utvikler S.K. det særegne kristne paradoksale trosbegrep. Innen allmennreligiøsiteten makter ikke mennesket å fullføre dobbelbevegelsen som forener det evige med det timelige i eksistensen. Dets Selv blir bestemt av en stadig utdypende skyld bevissthet som ikke gir rom for en positiv tro selv om en slik allmennreligiøs tro er positivt beskrevet i *Frykt Beven*, i forbindelse med Abraham. I de senere skrifter er forutsetningen for den positive troen at skylds bevisstheten utvikles til en synds bevissthet mot gud og hvor distansen mellom gud og mennesket er optimal. Kun ved gud-menneskeparadokset kan den kristne ved troen forene det evig og det timelige i sin eksistens. Paradokset, som innebærer det å forene det timelige med det evige viser seg tydeligst i kristendommen og blir et uttrykk for den rette tro. I paradokset spennes lidenskapen til det ytterste. I den kristne troen forenes det evige og det historiske i troen på Jesus som det guddommelige i verden.<sup>185</sup> Først i den kristne troen finner mennesket et adekvat uttrykk for paradoksaliteten som ligger i menneskets natur som forening av det evige og det timelige og som den kristne uttrykker i sin eksistens. Tanken om paradokset som i de senere skrifter av S.K. brukes til å definere det egenartede ved den kristne troen ser Hansen som enda et uttrykk for at gudsforholdet bestemmes innenfor eller ut fra en idealistisk begreps terminologi. Det absurde i det kristne paradokset består i at gud er blitt menneske og at sannheten har gitt seg til kjenne i historien, ikke inni mennesket<sup>186</sup>. Begge de to

---

<sup>185</sup> Hansen, s 247-250.

<sup>186</sup> Hansen, s 250.

nevnte momentene skiller også den kristne tro fra allmennreligiøsiteten. I møte med Jesus som gud formes synds bevissthet som tilspisset kan uttrykkes i at: subjektiviteten er usannheten, som igjen betyr at først når mennesket ser seg selv som usannheten kan det (underforstått i neste omgang eller i samme bevegelse) gripe gud som sannheten. Dette er en tenkning og en formulering som bygger opp under tanken om paradokset som det sentrale i den kristne tro.

*«Å, tro sokratiske er å fastholde den objektive uvisshet med lidenskapens hele lidenskap, men å tro udødelighetens dersom, men å være kristen er å risikere sitt liv på inkarnasjonens absurditet kristelig er å fastholde det absurde.»<sup>187</sup>*

Tanken synes å være slik jeg forstår det at paradoksaliteten og det absurde tilsvarer menneskets gitte virkelighet som en syntese mellom evighet og tidelighet. Denne syntesen lar seg ikke fornuftig samtenke eller mediere som i filosofien, men i eksistensens fulle lidenskap som tvinges frem av den absolutte etiske fordring, fastholdes syntesen. Paradoksaliteten og lidenskapen blir derfor essensielle i troen på sannheten og tydeliggjøres klart i kristendommen. Det som skiller den allmennreligiøse sokratiske eksistens fra den kristne er en aksentuert eksistens,<sup>188</sup> eller en fordobling av eksistens som skyldes synds bevissthet.

Slik jeg forstår Hansen og S.K. på dette punkt så var den sokratiske(og allmennreligiøse) eksistens bestemt av følgende faktorer : bevissthet om den absolutte etiske fordring ,bevissthet om den gitte sedelighets mangelfullhet, bevissthet om fornuftens og spekulasjonenes mangelfullhet, disse momentene i kombinasjon med en åpen tro på det evige (den etiske fordring,men negativt innholdsbestemt) tvang Sokrates inn i den eksistensielle handling. I kristendommen kommer nå i tillegg til det sokratiske, synds bevisshets radikalt kritiske blikk på eget liv som ytterligere skjerper valgets, spranget, troens og lidenskapens betydning, ved at det ytterligere synliggjøres, det umulige i å bli i det som er. Det er denne troens lidenskap som er forutsetningen for å oppdage Kristus som paradokset. I den kristne troens paradoksalitet og absurditet ligger også at den forening av det evige og det timelige som mennesket søker men som i synds bevissheten er satt i den absolutte motsetning, i Kristus skikkelsen er forenet i hans jordiske eksistens.

*«Å tro sokratiske er å fastholde den objektive uvisshet med inderlighetens hele lidenskap men å tro kristelig er å fastholde det absurde.»<sup>189</sup>*

---

187 Hansen, s 255.

188 Hansen, s 254

189 Hansen, s 255

Allmennreligiøsiteten forblir i immanensen ved å bestemme gud som en positivitet det selv besitter som det dypeste i seg, mens mennesket i den kristne troen finner den positive oppbyggelige tro i at individet forholder seg til noe utenfor seg selv, nemlig til Gud i tiden som enkeltmenneske, Kristus.<sup>190</sup> Allmennreligiøsiteten eller religiøsitet A blir forstått, slik den her er beskrevet, som en annen religiøsitet enn den særegne kristelige. Kristentroen er kjennetegnet ved sin absolutte lidenskap og paradoksalitet. Samtidig blir religiøsitet A en forutsetning for sann kristentro ved å eksistensielt forberede mennesket til denne.

Hansen er igjen sterkt kritisk til denne beskrevne kristne tros paradoksaliteten som han også her mener har sitt utgangspunkt i en filosofisk og idealistisk tenkemåte. Slik jeg forstår han, lar S.K. de filosofiske begrepene absurditet og paradoksalitet bli overstyrende i forhold til å fortolke og beskrive den kristne tro. Absurditeten og paradoksaliteten trenger heller ikke, mener Hansen, å bli sett på som et krav om at fornuften som sådan helt må oppgis men at den tvertimot tenkes som en forutsetning for de mange dialektiske bevegelsene S.K. legger inn som utviklingsmomenter frem til, og kanskje inn i, en sann gudstro. I tillegg mener Hansen at også lidenskapen som S.K. setter opp mot fornuften som et særtrekk ved troen, lar seg tenke og beskrive som et filosofisk fenomen, særlig gjelder det innen den dialektiske filosofi hvor tankens iboende lidenskap er et begrep. Hansen og Løgstrup mener derfor at også S.K. sine nøkkelbegreper i beskrivelsen av den kristne tro lar seg kritisk forstå i forlengelsen av den idealistiske tradisjon og viser eller bekrefter antagelsen om at han gjennomgående er inspirert og bestemt av denne.<sup>191</sup>

Den nye troen, som skiller seg fra troen under religiøsitet A, innebærer at den kristne troende forholder seg til det store paradokset, nemlig at Gud er blitt menneske, på en bestemt måte. Inkarnasjonen skal ikke fastholdes som objektiv forstands sannhet,

*«(..) men som en lidenskap av en slik intensitet at den troende taper kontinuiteten med seg selv og blir en helt ny skapning.»<sup>192</sup>*

Den sannheten som den troende her griper nåes ved et sprang som er forstått som en bevegelse eller en avgjørelse som ikke kan gis en fornuftgrunn i det forutgående. Sannheten generelt, kan filosofisk og prinsipielt, aldri læres bort da den i så fall forutsetter at den som lærer den kjenner

---

<sup>190</sup> Hansen, s256-257.

<sup>191</sup> Hansen, s257.

<sup>192</sup> Hansen, s258

den fra før, men det blir heller ikke logisk og tenke seg at jeg søker en sannhet som jeg ikke kjenner, for hvordan kan jeg søke etter noe jeg ikke forut vet hva er. For Sokrates fører disse betraktningene til at sannheten blir forstått som erindring, mennesket bærer sannheten inni seg og forblir i immanensen. I den kristne tro derimot er mennesket som synder i usannheten (subjektiviteten er usannheten) og sannheten må derfor meddeles utenfra.<sup>193</sup> Sannheten må meddeles utenfra ved guden selv og ved denne meddelelse tilføres mennesket en ny evighetsbevissthet og en ny eksistens grunn :

*«En ny bevegelse er bibrakt han, ikke bort fra sannheten, men henimot den, og den er bibrakt ham av guden».*<sup>194</sup>

For S.K. er Sokrates igjennom hele forfatterskapet et forbilde på en skikkelse som i det største alvor, i sin moralskt og religiøst bestemte eksistens, forener tenkning og handling. Kritisk betraktet mener Hansen at det kan se ut som om S.K. legger til grunn at den sokratiske vei frem til kristendommen, regnes som allmenngyldig, og får avgjørende betydning for hans forståelse av det kristne trosbegrep<sup>195</sup>. Paradokset ligger implisitt i tankens og lidenskapens forlengelse.

Tanken søker dypest sett, fordi tilværelsen og mennesket selv er et mysterium, mot sin egen motsetning også lidenskapen søker mot sin egen undergang.

Motsetningene og paradoksaliteten i tanken og lidenskapen viser seg også i forholdet mellom to elskende. På sitt høyeste og mest intense slår selv-kjærligheten over i en lidenskapelig kjærlighet til den annen som implisitt samtidig blir en midlertidig opphevelse av selv-kjærligheten.

Slik jeg forstår dette er alle disse refleksjonene og resonnementene rundt paradoksaliteten som fenomen et forsøk på, i forlengelsen av det sokratiske, å legitimere filosofisk paradoksaliteten som en eksistensiell grunnerfaring som mennesket støter på i sin eksistens og som først den sokratiske tro og senere Kristus troen i enda høyere grad må bli forstått i lys av. Ved å fremheve paradoksaliteten og ved å tolke kristendommen i lys av denne blir inkarnasjons mysteriet det essensielle i kristendommen.

Men S. K. er ikke opptatt av den historiske Jesus som ved sine handlinger og ved sin forkynnelse beskrives som et menneske i bibelen. Hans Kristus forståelse er, mener Hansen som her skjerper kritikken, ensidig knyttet opp til paradoksaliteten og den filosofiske spekulasjonen om syntesen

---

<sup>193</sup> Hansen, s259-260.

<sup>194</sup> Hansen, s 260-261.

<sup>195</sup> Hansen, s 262-263.



av tid og evighet.<sup>196</sup> I eller på grunnlag av gud-mennesket, som er et historisk faktum i inkarnasjonen, griper eller meddeles den enkelte igjennom sin eksistensielle og paradoksale lidenskap og i øyeblikket en ny evighetsbevissthet som fra nå av blir bestemmende for dennes eksistens. Hansen mener selve meddelelsen og meddelelsens forutsetninger som troens tilblivelse, er mystifisert av S.K. og at den kanskje er forstått som en metafysisk inngripen. Uansett legger den ikke til grunn en kirkelig delaktighet ved forkynnelse og sakramenter.<sup>197</sup> Kritikken mot et objektivisert trosbegrep og en moraliserende og tilstivnet folkekirke var berettiget mener Hansen men S.K. kommer ikke nærmere den nye-testamentlige trygge gudsrelasjon og gudstro med sitt eget filosofisk baserte trosbegrep der lidenskapen og paradokset beskrives som de fremste kjennetegn på sann kristentro.

## **8.2 V. Lindstrøm, religiøsitet B**

Under allmennreligiøsiteten streber mennesket etter den evige salighet men erfarer at en økende skyldbevissthet preger gudsforholdet og umuliggjør forhåpningen. Desto mer mennesket anstrenger seg etisk, i forholdet til det absolutte eller guden, jo mer preges relasjonen av skyld og anger. Først her kan mennesket bli oppmerksom på kristendommen.<sup>198</sup> Under religiøsitet A kan mennesket i sitt forhold til det absolutte kun komme frem til skyldsbevissthet. Det er Kristus hendelsen som har skapt en endret situasjon. Ved troen, forstått som den enkeltes valg eller sprang, endres eller nyskapes menneskets eksistensrelasjon til gud. Denne nyskaping som medfører en ny gudsrelasjon er radikalt tenkt og innebærer også en inngripen fra guds side. Det avgjørende nye i gudsforholdet er syndstilgivelsen som nå gjør det mulig å leve fremfor guds ansikt men fortsatt med en bevissthet om synd<sup>199</sup>. For S.K. er kristendommen kjennetegnet ved det paradoks-religiøse. Paradoksaliteten har sin årsak i at fornuften søker en objektiv sannhet som en total systemforståelse, men dette er umulig fordi mennesket har sitt liv i historien og i den eksistensen dette betinger. De etiske valgene som den menneskelige eksistens krever lar seg aldri strengt tatt legitimere av fornuften og vil derfor, sett fra fornuftens side prinsipielt være paradoksale. Innen kristendommen fremstår paradoksaliteten enda tydeligere. For det første er sannheten innen den etiske-allmennreligiøsiteten og i kristendommen paradoksal fordi mennesket som eksisterende kun kan eie sannheten ved stadig å velge den, aktualisere den i egen eksistens. Denne etisk bestemte eksistensen bygger på at mennesket forstår seg selv som en syntese av evighet og tid og vil, fordi fordringen har evighets/fullkommenhets karakter,

---

<sup>196</sup> Hansen, s 268-270.

<sup>197</sup> Hansen, s 270-273

<sup>198</sup> Lindstrøm, s 315

<sup>199</sup> Lindstrøm, s 316.

frembringe skyld hos den alvorlig eksisterende tenker. I filosofien og spekulasjonen vil den erfarte distansen til sannheten tenkes å kunne oppheves ved ytterligere erindren, spekulasjon. Ved kristendommen, som her adskiller seg fra filosofien, bestemmes skylden som synd, forstått som en naturlig, i immanensen bestemt, absolutt motvilje til det evige. Mennesket forstår seg nå som usannheten i polemisk motsetning til gud og hans skapervilje og tvinges til å oppgi forventningen om sannhetserkjennelse på grunnlag av de gitte forhold. Dermed skjerpes paradoksaliteten i kristendommen, Sett fra fornuftens side i lys av eksistensen og bevisstheten om synd, blir det å eie sannheten nå en absolutt umulighet.<sup>200</sup> Det andre paradoksale som er nytt ved kristendommen, er at det evige har inngått i den historiske virkelighet og blitt til i tiden som et enkelt menneske. Dette er det absolutte paradoks. Denne nye sannheten har avgjørende konsekvens for eksistensforståelsen. Under det etisk-allmennreligiøse var grunnperspektivet bestemt av en tilbakeskuende erindring. Den filosofiske tanke søker sannheten i analysen av det som var, mens det kristne perspektivet nå blir fremadrettet. Sannheten blir i kristendommen forstått på den måten at den enkelte, i sin egen eksistens og ved sine egne valg i nåtid og i øyeblikket skal realisere eller slutte seg til den forening av tid og evighet som Kristus forut har realisert. I inkarnasjonen trer gud inn i historien, i tiden.

I forbindelse med beskrivelsen av paradokstanken kommenterer Lindstrøm kritiske innvendinger fra andre S.K forskere.<sup>201</sup> Flere mener, og som vi har sett også senere Hansen og Løgstrup, at S.K. her viser en tydelig påvirkning fra den idealistiske filosofien. Paradokstanken hos S.K. er spekulativ og intellektualistisk og strider mot en erfaringsreligiøsitet som S.K. andre steder legger til grunn, hevdes det. Lindstrøm mener at denne kritikken er forfeilet. Når S.K. går inn på beskrivelsen av all allmennreligiøsitet som i prinsippet hedensk-gresk erindrende, ut fra den grunntanke at mennesket besitter sannheten i seg selv og deretter fremstille kristendommen forstått ut fra paradokstanken, så er det ikke S.K. sin hensikt at dette skal bli forstått som en alternativ filosofi, selv om sannhets begrepet anvendes. Eksistens forståelsen, mener Lindstrøm, viser at S.K. ikke har gått over i det idealistiske og spekulative. I eksistensen vender mennesket seg mot fremtiden og i valget og ved handlingen realiserer det den forening av tid og evighet som gud i tiden har etablert som virkelighet. Forøvrig mener Lindstrøm at også tanken om at kristendommen ikke kan meddeles eller læres slik sannheten i spekulasjonen tenkes, skiller S.K fra idealismen.

Øyeblikket, som en betegnelse S.K. bruker er også paradoksal og bidrar til å avgrense han fra idealismens sannhets og evighetsbegrep og fra dennes kristendoms tolkning.<sup>202</sup> Med øyeblikket

---

<sup>200</sup> Lindstrøm, s 317-319.

<sup>201</sup> Lindstrøm, s 221-225.

<sup>202</sup> Lindstrøm, s225.

menes inkarnasjonen og menneskets nyskapelse i troen. I troen vinnes også en samtidighet med Kristus. Paradokstanken er heller ikke fra S.K. sin side tenkt å beskrive kristendommen i alle dens former, den enfoldige trenger ikke kjenne denne teoretiske beskrivelse av kristendommens egenart. I et historiefilosofisk perspektiv gir den et reflektert uttrykk for det særegne ved kristendommen.

Ved troen på Kristus som det absolutte paradoks får mennesket syndstilgivelse som innebærer en nyskapelse. Denne nyskapelsen blir forstått ut fra tanken om uendelighetens dobbelbevegelse.<sup>203</sup> Den første bevegelsen er resignasjonen under det etisk-religiøse som ender i skyld bevissthet. I den andre etterfølgende bevegelsen får mennesket tilbake sitt jordiske liv ved gud eller det absolutte. Denne bevegelsen fullføres mer radikalt i kristendommen. Syndstilgivelsen og nyskapelsen etablerer et nytt grunnlag for menneskets timelighet som nå blir forstått som guds gave og en oppgave. Troens bevegelse betegner et brudd med immanensen. I resignasjonen oppgis alt det timelige, samtidig gir gud ved troen tilbake den timeligheten mennesket under resignasjonen har oppgitt. For S.K. er denne dobbelbevegelsen knyttet opp mot bruddet med Regine og utfordrer han livet igjennom på hva resignasjonen i det konkrete innebærer, en usikkerhet som kan sees i hans skrifter.<sup>204</sup> Ved troen, som blir forstått som guds inngripen og menneskets brudd med immanensen, i den forstand at mennesket tilføres noe nytt utenfra, blir mennesket til tross for sin synd rettferdiggjort av gud. Ved troen og synds tilgivelsen, skjer en nyskapes av mennesket ved at det gjeninnsettes under hans skapervilje. Denne nyskapelsen innebærer, sett i forhold til bestemmelsen av selvet, at Kristus ved det absolutte jeget i selvet, tar bolig i mennesket. Ved denne bevegelsen inne i selvet foranlediget av guds inngripen, slik jeg oppfatter Lindstrøms beskrivelse, konstitueres et nytt forhold til Gud og samtidig ett nytt bejaende forhold til det timelige, som er så radikalt anderledes enn det forrige at betegnelsen nyskapelse blir et dekkende uttrykk.

Beskrivelsen av hva troen innebærer i det nye gudsforholdet blir i teologien betegnet som rettferdiggjørelse. Dobbeltbevegelsen, men også gjentagelsen brukes av S.K. til å beskrive denne. Gjentagelsen er under det etisk-religiøse, i bevisstheten om frihet og skyld erfart, i tilbakeskuende betraktning( i det skylden utdypes), som en bundet frihet og som en gjentakelse av det uønskede, det onde. I kristendommen er gjentagelsens bevegelse, på grunn av den endringen i selvet som syndstilgivelsen og troen innebærer, rettet fremover og mot eksistensen.<sup>205</sup> Ved troens nyskapelse, og på grunnlag av forsoningen er menneskets selv lagt inn under det

---

203 Lindstrøm, s330.

204 Lindstrøm, s332-333

205 Lindstrøm, s333-334

absolutte selvet og den Absolutte friheten i selvet som er guds skapervilje. Troen er definert av S.K. som:

*«Tro er : at selvet i at være seg selv og i at ville være seg selv gjennomskiktigt grunner i Gud».*<sup>206</sup>

I den kristnes selvforståelse er syndsbevisstheten og angeren alltid en del av den indre erfaring, selv om mennesket er tilgitt og forsonet. Det nyskapte selvet danner det positive grunnlaget for dets eksistens men står samtidig i en varig motsetning til det lavere jeget i seg. For Lindstrøm viser S.K sitt syn på rettferdiggjørelsen stor likhet med Luther.<sup>207</sup>

Troens ridder skiller seg ytre sett ikke fra andre, men i sitt indre gjør han bestandig uendelighetens dobbelbevegelse. Ved resignasjonen gir han avkall på det jordiske men ved troens bevegelse får han tilbake sitt jorde liv. Denne religiøsiteten er et indre anliggende og står for en indre skjult religiøs lidenskap som, sett fra utsiden er skjult. Ved humoren mildnes denne høye indre patos i samværet med andre. At den kristne i det ytre også kan komme i konflikt til samfunnet skyldes at de verdier og idealer den kristne ønsker å la seg lede av ikke alltid er sammenfallende med samfunnet eller statens interesser, noe S.K. selv, i økende grad erfarte i sine siste år. Disse personlige erfaringene mener Lindstrøm kan forklare et noe mer fokus på motsetningen til samfunnet som lidelse og martyrium og som selve kriteriet på kristendommen, i de senere skriftene.<sup>208</sup> Også en mer kritisk holdning til et normalt familie og samfunnsliv kan tyde på en slik dreining i S.K. sin kristendoms forståelse men dette strider ikke prinsipielt med det grunnsyn han i sin stadielære tidligere har beskrevet, mener Lindstrøm.<sup>209</sup>

### **8.3 Sammenfatning og kritiske kommentarer til religiøsitet B**

Hansen og Lindstrøm beskriver begge religiøsitet B som en religions eller trosform som skiller seg avgjørende fra allmennreligiøsiteten under religiøsitet A. Begge viser også hvordan religiøsitet A, hos S.K. er tenkt som en forutsetning for å kunne komme frem til en kristen tro. Likheten mellom de to gjelder også langt på vei de undertemaene og begrepene som behandles i deres beskrivelse. Som jeg tidligere har vist har de to allikevel ulik tilnærming til S.K. og til stoffet noe som også delvis viser seg i fokus og begrepsbruk. Hansen finner også her under beskrivelsen av religiøsitet B, flere forhold som han mener bekrefter hypotesen eller antagelsen om at S.K. ikke bare er inspirert men bestemt av en filosofisk idealistisk tenkemåte. Ikke minst

---

<sup>206</sup> Lindstrøm, s335

<sup>207</sup> Lindstrøm, s336

<sup>208</sup> Lindstrøm, s340-342

<sup>209</sup> Lindstrøm, s341.

er selve trosbegrepet under religiøsitet B formulert i henhold til idealismens kategorier.

Lindstrøm på sin side inntar, som han også gjorde i beskrivelsen av det estetiske og det etiske, en forstående og samtykkende holdning og tolker S.K. i retning av en luthersk kristendomsforståelse, noe jeg mener viser seg nå enda tydeligere enn før.

### 8.3.1 Kritisk vurdering av kristentro som paradoks

For begge blir det paradoksale ved troen under religiøsitet B det avgjørende kjennetegn på et kristent trosbegrep. Religiøsitet A, som Sokrates er den fremste representanten for har også i sin etiske-religiøse eksistensforståelse et implisitt trosbegrep en paradoksalitet. Bestemt av den etiske fordring i seg trekker han seg selv ut av spekulasjonen og inn i eksistensen. Denne eksistens handlingen har egentlig, kritisk betraktet, en religiøs grunn, den henter nemlig ikke sin legitimitet i en fornufts kalkulasjon men i troen på den etiske fordringens absolutte gyldighet. Forstått på denne måten blir den sokratiske eksistensen trosbasert og sett fra fornuftens side paradoksal.

Uenigheten mellom Hansen og Lindstrøm gjelder ikke beskrivelsen av den sokratiske religiøsitet, heller ikke primært hvordan de forstår paradoksaliteten under religiøsitet B, men mer hvordan de forholder seg til S.K og den kristne tro tolket i lys av paradoksaliteten. Anvendelsen av paradoksbegrepet for å beskrive den kristne tro er et dristig grep av S.K. De fleste vil mene at paradokstanken egentlig er et filosofisk begrep som kanskje også særlig er knyttet opp mot idealistisk og dialektisk filosofi. Lindstrøm er av den oppfatning at S.K. ved å bruke paradokset makter å beskrive, i et religions-filosofisk språk, det særegne ved den kristne tros tanken og argumenterer for dette som vist over. Ved bevisstheten om egen synd ble motsetningen mellom mennesket og det evige skjerpet i forhold til det allmennreligiøse. Det evige er ikke tilgjengelig for mennesket ved egen anstrengelse og refleksjon. Motsetningen mellom mennesket og Gud blir tydeliggjort og Kristus troen som forener mennesket med Gud fremstår som paradoksal. For Lindstrøm overensstemmer dette synet med en tradisjonell ortodoks luthersk Lov og Evangelium dialektikk.<sup>210</sup> Det som skilte S.K. fra idealismen var for Lindstrøm som vist over, slik jeg forstår han, S.K. sin anvendelse av sannhets begrepet, eksistens bestemmelsen av sannheten, øyeblikks kategorien og det at sannheten meddeles mennesket utenfra. Hansen vil i forhold til dette punktet kunne hevde at dette trosbegrepet i for stor grad er bestemt av den polariseringen som den filosofiske paradokstanken fremhever. Når Lindstrøm slutter seg til S.K. her skyldes dette også, kunne Hansen hevde, at både S.K. og senere Lindstrøm ukritisk egentlig legger til grunn idealismens og særlig romantikkens negasjons og resignasjons bevegelser. I tillegg tar også

---

<sup>210</sup> Lindstrøm, s

Lindstrøm utgangspunkt i en for konfesjonsbetinget ortodoks luthersk kristendomsforståelse der troen forstås ut fra bestemmelsene synd og nåde på en annen måte enn Hansen selv med støtte hos Løgstrup gjør.

For disse to er den etiske fordring som uttrykk for guds stemme, knyttet til de utfordringene det naturlige mennesket umiddelbart, uten en innadgående refleksjon i selvet, erfarer i de spontane livsytringene. Polariseringen som anvendelsen av paradokset medfører på dette punkt fremhever for sterkt, vil jeg tro Hansens posisjon innebærer, et for negativt syn på det naturlige mennesket.

Hvis jeg skulle bedømme dette som tredjepart vil jeg si at Lindstrøms argumenter for S.K. er gode men neppe tilstrekkelige til å frigjøre S.K fra tanken om en idealistisk på virkning.

Generelt, men også her har jeg også mer sympati for Hansens forståelse av mennesket i en mer human retning selv om det heller ikke er vanskelig å finne seg igjen i det radikale syndsbegrep som Lindstrøm og slik det ser ut til også S.K. står for.

Det mest omstridte moment angående paradoksaliteten under religiøsitet B er at paradokset blir bestemmende for forståelsen av Kristus. At gud ble menneske og at evigheten og tiden er forenet i ett historisk menneske er for S.K. det absolutte paradoks. I dette perspektivet blir foreningen av tid og evighet i en person i inkarnasjonen det vesentlige. For Hansen svekker en slik perspektivering det menneskelig nære og umiddelbart forståelige og tilgjengelige ved den Jesus skikkelsen som det fortelles om i N.T. Ved å tenke inkarnasjonen som en syntese frembrakt i et historisk menneske skjerpes paradokset til det ytterste. For mennesket er denne foreningen sett med fornuftens øyne et absolutt paradoks og totalt absurd. Samtidig, slik S.K. ser det, samsvarer denne foreningen av tid og evighet med den motsetningen mennesket kjenner innad i Selvet og i eget liv. Når trosbevegelsen forklares som et paradoks spennes den til sitt ytterste og blir tydeliggjort. Troen forstått innenfor en slik begreps ramme har også som følge at spranget over i troen blir mer risikofylt og lidenskapelig, noe Hansen mener er viktig for S.K. som i sin filosofi nettopp legger avgjørende vekt på subjektiviteten som det lidenskapelige alvor. Lindstrøm mener allikevel at S.K. i sin inkarnasjons forståelse også ivaretar tankene om syndstilgivelse, forsoning og den historiske Jesus som forbilde slik dette normalt er forstått i luthersk tradisjon.

Påvisningen av troen og paradokset i forlengelsen av den etisk-religiøse eksistensforståelse mener jeg er et interessant perspektiv. At denne troens paradoksalitet av S.K. i beskrivelsen av den kristne tro utvikles videre i tilknytning til Inkarnasjonen og til begrepene tid og evighet og kobles opp mot de radikale resignasjons bevegelsene fra romantikken som dialektiske bevegelser i selvet, er antagelig mer spekulativt og betinget av personen S.K. og den kulturfilosofiske

kontekst han var en del av. Sett i et kirke og dogmehistorisk perspektiv nærmer S.K. seg, slik jeg ser det den Ortodokse kirke med dens vektlegging av inkarnasjons mysteriet. Når S.K. beskriver troen som et indre mysterium eller erfaringen av en forening innad i selvet med det inkarnerte gud-mennesket, så trekker det S.K. også mot mystikken.

### 8.3.1 Kritisk bedømming av troen som nyskapelse og ny-konstituering av Selvet

Under den etisk-religiøse eksistens forberedes mennesket for den kristne tro ved syndserkjennelsen. Kun når mennesket i sin eksistens innser at det ikke eier eller ved egen bestrebelse kan nå sannheten og det absolutte er det forberedt til å motta troen. Troen er en inngripen fra Gud, fra transendensen og innebærer en nyskapelse. I troen griper samtidig mennesket den inkarnerte Kristus som fra nå meddeler seg i menneskets absolutte selv. Derved er guds skaper vilje reetablert i en ny form. Mennesket selv erfarer denne endringen som opprettelsen av en ny gudsrelasjon der det ser seg selv, eller erfarer seg selv, og sin eksistens i et nytt grunnperspektiv og i lys av syndstilgivelsen og inkarnasjonen. I denne nye gudsrelasjonen hvor menneskets høyere jeg er forenet med gud-mennesket, den inkarnerte Kristus som i seg har forenet tid og evighet, besitter mennesket også det lavere jeget, det timelige jeget som er bestemt av synden og som mennesket angrende tar ansvar for og omformer henimot det høyere jeget som også er det allmenne selvet. Lindstrøm synes å slutte seg til S.K. sin beskrivelse av troen som en nyskapelse av mennesket som innebærer en ny umiddelbarhet til Gud samtidig som mennesket også er seg bevisst som synder. Han mener S.K. her er på linje med den klassisk luthersk ortodokse rettferdiggjørelseslære.<sup>211</sup>

Hansen fastholder kritikken og vil nok mener at troen som menneskets indre forhold til Gud på denne måten blir innsnevret, intellektualisert og dypest sett formet og begrenset av en bestemt teologisk og filosofisk tradisjon. Kritikken mot S.K. her gjelder særlig i forhold til to momenter. Det første er hvordan troen kommer i stand. Ved bruk av de filosofiske begrepene immanens, transcendens, resignasjon og negasjon som knyttes opp til den lutherske forståelsen av lov og evangelium og syndsbevisstheten blir troen hos S.K. forstått som en eksklusiv, punktuell, nyskapende erfaring som bringer mennesket inn under guds velsignelse. Tros forståelsen i en slik kontekst blir forstått som en omvendelse som også innebærer en adskillelse fra verden og det naturlige mennesket. Hansen vil nok reservere seg i forhold til dette, hva vi kunne kalle eksklusive trosbegrepet, som er i overensstemmelse med en mer ortodoks, karismatisk omvendelses forkynnelse. Hansen på sin side ville også kunne bruke omvendelses betegnelsen men ikke begrenset av en så streng forståelseskontekst og mer i retning av en for individet

---

<sup>211</sup> Lindstrøm, s 336.

avgjørende og gjennomgripende etisk-religiøs beslutning om endring av eksistensfokus, holdninger og atferd.

Ett annet kritisk forhold angående troens tilblivelse, som også gjaldt i forhold til valget av det etiske, er hvordan S.K. her ivaretar tanken om menneskets frihet. Slik jeg forstår S.K., består friheten i denne situasjonen fra menneskets side, i å slutte seg til den nye gudsnærheten som det, på bakgrunn av synds bevisstheten og resignasjonen i forhold til sin egen streben, nå erfarer. Tanken om individets frihet er forøvrig mer generelt betraktet et vanskelig og omstridt punkt innenfor religion, filosofi og i kristendommen. Det uforståelige og tilsynelatende uutgrunnelige oppstår når man setter naturens lov-bundethet eller gudens allmakt opp mot den subjektive følelsen av frihet som mennesket har som et naturlig, absolutt gitt utgangspunkt for eget liv. For Hansen er allikevel det mest kritikkverdige hos S.K. den måten han beskriver nyskapelsen på. S.K. fullfører her sin forståelse av mennesket som et selv bestående av to synteser hvor også nå, ved troen, den inkarnerte Kristus, tenkt som en en abstrakt skikkelse, innad i selvet forener seg med menneskets selv. Her aktualiseres nemlig for S.K., Kristus inkarnasjonen abstrakt forstått som det evige og det timelige forenet i en personlig eksistens.

Den absolutte fordring det kjenner og har sluttet seg til ved valget av det etiske viser seg har å overensstemme med den inkarnerte Kristus som nå ved tron forener seg med menneskets høyere jeg.

Hele denne tenkemåten og det resultatet den medfører for den kristne personlighet blir for Hansen en forfeilet kristentro som skiller seg fra den umiddelbare gudstro Jesus beskriver i N.T. Refleksjons og negasjons bevegelsene inne i selvet ytterligere skjerpet ved paradokstanken under religiøsitet B forsterker inntrykket av et intellektualisert og lukket gudsforhold.

Angående forholdet mellom Hansen og Lindstrøm så er begge filosofisk og teologisk skolert innenfor en luthersk tradisjon. I Sverige og ikke minst i Danmark er det nok en sterkere tradisjon enn i Norge for å koble filosofien og teologien noe ikke minst S.K. har bidratt til. At de to forholder seg ulikt til S.K. kan forklares med at Lindstrøm representerer en mer ortodoks eller konservativ luthersk kristendomsforståelse med en tydelig paulinsk grunnorientering. Med paulinsk-luthersk kristendom forstås vanligvis en vektlegging på synd og nåde, på omvendelse og frelse og på den såkalte to-naturslæren som er beskrevet av Paulus særlig i Romerbrevet (kapt. 7-8) og nedfelt i de lutherske bekjennelsesskrifter. Som alternativ til denne finner vi en voksende og mer liberal humanistisk orientert kristendom som med utgangspunkt i evangeliene Jesus skikkelse står for en åpnere og lysere kristendom med en mer positiv holdning til samfunn,



kultur og det naturlige mennesket og som betrakter to-naturslæren som for sterkt tids og kulturbetinget. Det er denne siste retningen som K. Hansen og Løgstrup representerer.

G. Malanttschuk står mer på linje med Lindstrøm. I sin artikkel : *Begrepene immanens og transcendens hos Søren Kirkegaard*.<sup>212</sup>, hevder han at for S.K. er skillet mellom det immanente og det transendente en avgjørende grunnforestilling i hans virkelighetsforståelse. Det transendente representerer det evige og guddommelige og gir seg til kjenne for mennesket som den absolutte fordring i selvet. Det er denne fordringen, virksom ved ironien, resignasjonen og senest ved angeren som driver mennesket mot troen og nyskapelsen. Fordringen tenkes, særlig i den høyere etikk hvor fordringen skjerpes til det utålelige, som en åpenbaring av det transendente og representerer en virkelighet mennesket ikke kjenner fra immanensen. Kun når mennesket ved angeren og syndsbevisstheten har uttømt sine egne muligheter til å nå denne er mennesket disponert for å tre inn i et nytt forhold til det transendente som det indirekte har akseptert, ved fordringen, å stå i relasjon til. Ved et sprang gjøres bevegelsen over i det transendente. Spranget omtales som absurd og paradoksalt og er en bevegelse betinget av de forangående resignasjons bevegelsene men som samtidig av S.K. selv blir forstått er avgjørende betinget av den transendente makt selv:

«Den guddommelige myndighet er det kvalitative avgjørende»(oversatt til norsk)<sup>213</sup>

Ved dette spranget mister mennesket kontinuiteten med sitt tidligere og er ikke lenger den det var. Den nye eksistensen er nå avgjørende bestemt av en sannhet det har mottatt utenfra.<sup>214</sup>

Malantschuk sin beskrivelse av troens tilblivelse og hans egen samtykkende holdning til den viser her store likheter med Lindstrøm. Samme kritikk som ble ført mot Lindstrøm kan også derfor rettes mot Malantschuk.

Interessant, tror jeg det kan være å betrakte to-naturslæren i en bredere kultufileosofisk kontekst. Det er en allmennmenneskelig grunnerfaring at mennesket inne i seg er konfliktfylt og har motstridende interesser. Ofte blir dette forstått som en konflikt mellom en høyere og en lavere vilje i seg og hvor det høye blir forstått som det etiske. Denne erfarte indre kompleksiteten er nok en side ved den bevisstgjorte subjektiviteten som i vår kulturhistorie kan føres tilbake til Sokrates og senere kristendommen. Men denne grunnerfaringen kan tolkes og forstås på ulike måter avhengig av det virkelighetsbildet man velger å legge til grunn. En moderne, sekulær

---

<sup>212</sup> Malantschuk, s.197-224.

<sup>213</sup> Malantschuk, s 222.

<sup>214</sup> Malantschuk s 221.

variant som har hatt stor betydning erPsykoanalysen og S. Freud sin sjels modell, hvor det skilles mellom tre sjels instanser. Slik jeg forstår det så bruker S.K. begreper og kategorier fra filosofien og diktningen i et forsøk på å fornye og radikaliserer men samtidig i hovedsak slutte seg til den paulinsk-lutherske forståelsen. Hansen og Løgstrup, mener dette blir for trangt og selv om enkelte kan finne seg igjen i dette språket og disse erfaringene så er det ikke grunnlag for å hevde at dette er den eneste gyldige forståelsen.

## **9. SAMMENFATTENDE KONKLUSJON OG KRITISK BEDØMNING AV STADILÆREN**

Ved beskrivelsen av stadielæren med utgangspunkt i Hansens og Lindstrøms fremstillinger har det vist seg at uenigheten mellom de to mindre skyldes deres forståelse og tolkning av denne. I hovedsak er deres forståelse av S.K. er sammenfallende selv om de, som jeg har vist i oppgaven, har vektlagt og i noen grad beskrevet stadielæren på ulike måter. Når det derimot gjelder vurderingen av dens sannhetsverdi eller gyldighets spørsmålet, så skiller de lag og inntar hver sin grunnposisjon. For Hansen er S.K. sin stadielære et genialt forsøk på, med utgangspunkt i egne erfaringer, å tenke sammen kristendom og filosofi i en syntese der subjektets eksistensielle erfaringer, frihet og refleksjon blir det avgjørende. S.K. sitt geni ligger i evnen til psykologisk selviakttagelse, i et særdeles skarpt dialektisk tenkende intellekt og ikke minst i en estetisk brilliant språkbeherskelse og formuleringskunst. Samtidig gjør bundetheten til egne erfaringer og den samtidige filosofi og teologi at stadielæren som helhet neppe kan gjøre krav på å være en normativ beskrivelse på menneskets eksistensvilkår. Her slutter jeg meg på et generelt grunnlag til Hansen og Løgstrups syn.

Lindstrøms beskrivelse har til siktemål å beskrive og forstå stadielæren i henhold til, som vi har sett, en kristen skapelses og frelses teologi sett i lys av en konservativ evangelisk lutherske tradisjon, noe som han vel egentlig lykkes i. Dette er et utgangspunkt Lindstrøm tar og som også kommer tydelig frem i behandlingen av troen og ny-skapelsen hos S.K. Nyskapelsen forklares her som et dekkende filosofisk uttrykk for den lutherske rettferdiggjørelses lære som er et nøkkelbegrep i luthersk frelses forståelse.

Avslutningsvis vil jeg tro at S.K. sin bestemmelse av Selvet, et fenomen som også i vår tid forstås ut fra ulike forklaringsmodeller, kan ha en allmenn psykologisk, religiøs og filosofisk interesse. Likeens virker det som om kategoriene estetiker og etikeren som typer er gått inn som en del av «vår» måte å betrakte personligheter på. Selv om man ikke i alt og ett følger S.K. sine bestemmelser av disse, og i hvertfall ikke hans plassering og verdsetting av dem i en religiøs

sammenheng, så er det han som først har sett, beskrevet konstruert disse idealiserte menneske typene. Hans subjekts og subjektivitets begrep vil jeg tro også har stor og økende interesse. Generelt gjelder det i vår vestlig kultur at individualiteten som tenke og erfaringsmodus har fått økende betydning i samfunnet. Dermed har interessen for subjektets indre rom, for subjektiviteten som refleksjon,erindring, vilje og beslutningstaker også blitt gjenstand for en vedvarende og økende interesse. Urimelig er det ikke å anta at S.K også her har bidratt til utviklingen av og til en bedre forståelse av subjektiviteten, herunder også individets forhold til samfunnet og fellesskapet. Selve eksistens betegnelsen og anvendelsen av denne på enkeltmenneskets livssituasjon har også, igjennom eksistensialismen som en viktig filosofisk tradisjon etter S.K. vist hans betydning og aktualitet. Forholdet mellom tro, vitenskap og filosofi har, vil mange mene, fått fornyet interesse i det siste tiåret og S.K. kan også på dette området leses med stort utbytte. Av andre forhold gjelder selvfølgelig interessen for S.K. på rent litterært dikterisk grunnlag, som språkkunstner hans tanker om den indirekte meddelelse osv.

Lindstrøm ville nok ha sagt seg enig i disse refleksjonene omkring S.K. sin betydning men ville nok i tillegg betraktet han som en filosofisk tilrettelegger av en luthersk kristendomsform som han selv sluttet seg til.

Søren A. Kirkegaards stadielære kan leses av mange med stort utbytte selv om man ikke deler hans synspunkter. At man med ulikt utgangspunkt vil kunne erfare «sannhetsmomenter» i forhold til forståelsen av seg selv og andre betyr ikke eller trenger ikke bety at man slutter seg til stadielæren som helhetlig system. I Kirkegaarsk ånd bør man i det hele tatt være forsiktig med å slutte seg til ytre erklærte sannheter og i særdeleshet gjelder det dersom sannheten som bys frem har form av et sluttet system.

## LITTERATURLISTE:

Audi Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press 1995, Second edition, 1999.

Egidius, Henry, *Psykologilexikon*, Bokforlaget Stockholm 2000, Oversatt til Norsk, Aschehough 2006.

Garff, Joakim, SAK : *Søren Aaby Kirkegaard : En Biografi*. Oversatt av Knut Johansen Oslo : Press Pocket, 2005.

Grunnet, Sanne Elisa, *Ironi og Subjektivitet*, C.A. Reitzels Forlag København 1987.

Hannay, Alastair, Gordon D. Marino, *The Cambridge Companion To Kirkegaard*, Cambridge University Press 1998 (2007).

Hansen, Knud, *Søren Kirkegaard, Ideens Digter*, Gyldendal 1954.

Holm, Isak, Winkel, *Tanken i Billedet*, Søren Kirkegaards poetikk/Gyldendal, 1998.

Kirkegaard, Søren, *Samlede Værker*, nr. 1-10. Gyldendal, 1962.

Kirkegaard, Søren, *Philosophiske Smuler*;: Udgivet med innledning og kommentar af Niels Thulstrup. København: C.A. Reitzels Forlag A/S, 1995.

Kirkegaard, Søren, *Avsluttende uvitenskaplig etterskrift til «De Philosophiske Smuler»*, Utvalg, oversettelse og innledning ved Arne Næss , Pax Foelag A/S Oslo 1994.

Lindstrøm, Valter, *Stadiernas Teologi, En Kirkegaardstudie*, Lund 1943.

Lubck, Paul, Redaktør. *Filosofileksikonet*, Politikens Forlag 1983, Svensk utgave 1995.

Løgstrup, K. E. *Kunst og Etik*, Gyldendalske Boghandel (1961), 1995.

Løgstrup, K. E. *Opgør Med Kirkegaard*, gyldendalske Boghandel, (1968), 2005.

Malantschuk, Gregor, *Frihed og Eksistens*, København 1980.

Moyar, Dean, *The Rutledge Companion To Nineteenth Century Philosophy*,  
Routledge, Taylor and Francis Group. London and New York, 2010.

Sløk, Johannes, *Kirkegaard Humanismens tenker*, HansReitzel, København 1978.

Thulstrup, Niels, *Kirkegaards forhold til Hegel*, Gyldendal 1967.